# ZNAK

MIESIĘCZNIK



70


KRAKÓW

ROK XII KWIECIEŃ (4) 1960

REDAGUJE ZESPÓŁ

**Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.**

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie od godziny 9—13.

**Cena zeszytu zł 12.—**

**Prenumerata:**

| krajowa | | zagraniczna | |
|---|---|---|---|
| miesięcznie . . . . | zł 12.— | miesięcznie . . . . | zł 16.80 |
| kwartalnie . . . . | „ 36.— | kwartalnie . . . . | „ 50.40 |
| półrocznie . . . . | „ 72.— | półrocznie . . . . | „ 100.80 |
| rocznie . . . . . | „ 144.— | rocznie . . . . . | „ 201.60 |

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

**Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 11. III. 1960 Druk ukończono w kwietniu 1960
Format A5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk. 10
Zam. 123. 11. III. 1960 Nakład 7.000+350 egz. E-18

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład Nr 7, Kraków, ul. Kazimierza Wielk. 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XII • Nr 70 (4)

Kwiecień 1960
KRAKÓW

JEAN COLIN
DZIENNIK

## *WIELKI PIĄTEK*
*4 KWIETNIA 1958*

*W Męce było także plucie. Miękkie plaśnięcie i lepkość śliny. Skóra w obrzydzeniu kurczy się, jakby chciała uciec, oddalić się, oderwać od tej ohydnej rzeczy, która do niej przywarła. Ręce związane — za daleko — nie pomogą wzdrygającej się, broniącej się twarzy.*

*Weroniko, jakżeś była potrzebna!*

*Pluje się na ziemię, z pogardy, ale tu na Twoją twarz, Panie. Ludzie plują na twarz Boga. Na szczęście nie wiedzą, co czynią. Jasność myśli, światło, świadomość naszych czynów. Skąd pochodzi nienawiść, która popycha tłum do oplucia zbrodniarza? Wystarcza, żeby człowieka schwytano i uwięziono — zaraz przylepia się do niego sfora nie badająca już dlaczego nienawidzi.*

*Gdy tylko aparat policyjny jest puszczony w ruch, już same te pozory powodują wylew nienawiści.*

*Ty, najniewinniejszy z wszystkich, chciałeś przeżyć i wycierpieć tę tchórzliwą wściekłość — jedno z najniższych i najbardziej hańbiących uczuć, jakie ogarniają ludzi wobec uwięzionego zbrodniarza. I czy chcemy, czy nie chcemy, czy mamy tę świadomość, czy nie, czy sam więzień tego pragnie, czy nie pragnie, dopóki ludzie będą istnieć — Ty jesteś znieważonym obliczem skazanego.*

*Ludzie, roznamiętnione kobiety i policjanci nie wiedzą, że twarz najbardziej zbrodnicza jak i najniewinniejsza pod ich policzkami, biciem i oplwaniem staje się Twoim świętym, wcielonym Obliczem. Weronika, której tak zazdrościmy, że się tam znalazła na drodze — jedna z nas, pozwalasz, Panie, żeby do końca*

*czasów, każdy z nas mógł odczuć miłość Weroniki dla Twego Oblicza — dopóki będą zbrodniarze aresztowani, winni czy niewinni, ale znieważani. Chciałeś, aby Twoja twarz stała się twarzą oskarżonego i skazanego na śmierć (a więc wielkiego zbrodniarza) i dlatego na zawsze nadałeś boskie oblicze tym, których władze i społeczeństwa wydają na łup nienawiści publicznej. Z gotowością przewyższającą odruch sumienia ludzkiego dajesz temu, którego ciągną przemocą, więcej niż przebaczenie — dajesz mu Twoje święte oblicze.*

*Panie, pohamuj nasze serca, które są po stronie wyjącej tłuszczy. Spraw, żebyśmy umieli Cię rozpoznać w tym śmiertelnie ranionym Niemcu, który upadł staczając się po szkarpie jak królik i został jeszcze w moich oczach pokopany przez jakiegoś człowieka ze wsi. „Ty łajdaku" — powtarzał chłop przez zaciśnięte zęby.*

*Ileż takich „Ty łajdaku" wychodzi teraz z naszych ust w Algierze — nie można mieć co do tego żadnych złudzeń.*

7. *IV*. 58.

Jesum quaeritis Nazarenum, crucifixum.

*„Szukacie Jezusa Nazareńskiego ukrzyżowanego".*

*W poranek wielkanocny ustami anioła po raz pierwszy z imieniem Jezusa połączono Jego miano, Jego tytuł „ukrzyżowanego". Za aniołem będzie przez nas i dopóki będą chrześcijanie już zawsze tak nazywany.*

*O chorym udręczonym w swoim ciele, o człowieku szarpanym przez niepokój mówimy także potocznie, że znoszą krzyż — że są ukrzyżowani.*

*Ale czy broczący krwią Zbawiciel staje dość wyraźnie przed naszymi oczami przy tym słowie nieodłącznym od Niego, wyrażającym całą Jego istotę? Trzeba się raczej obawiać, że ono jest używane zbyt lekkomyślnie i nieświadomie, zaokrąglone przez przyzwyczajenie, rozcieńczone przez nierzeczywistość, jakiej nabrało w czasach, gdy ktoś naprawdę ukrzyżowany stałby się sensacją. Zapewne, jest to dla nas słodką pociechą, że wiara pozwala nam wymawiając to słowo utożsamiać tego, który cierpi, z jego umęczonym Bogiem. Ale czemu tyle stronniczości i przyzwyczajenia, a tak mało trzeźwości myśli, każe nam zachowywać określenie „krzyż" — wraz z całym gorącym współczuciem i szacunkiem, jakich ono od nas wymaga — dla chorych lub ludzi rozdartych pewnymi moralnymi cierpieniami — i jedynie dla nich.*

*Kiedy w poranek wielkanocny anioł wyrzekł to słowo do trzech żydowskich kobiet, nie miało ono jeszcze innej aureoli prócz hańby. Anioł dobrze wiedział, co mówił, i one wiedziały, co usłyszały: wyrok został wykonany według wszelkich prawideł i reguł. Anioł mówi: ukrzyżowany, tak jak dzisiaj mówimy: rozstrzelany, zgilotynowany, powieszony. Ale my delikatni, tchórzliwi i cywilizowani wolimy słyszeć: wyrok na skazanym wykonano.*

*„Szukacie Jezusa, na którym wyrok wykonano".*

*W owej epoce ludzie już od dawna umierali na krzyżu — po prostu prawidłowo i oficjalnie skazani.*

*I trzeba było ludziom popełnić ten łatwy do przydarzenia się błąd i ukrzyżować Syna Bożego, aby to słowo przeszło przez wieki, już na zawsze zabarwione Jego krwią.*

*Tak było widać od początku czasów. Nawet w naszej cywilizowanej epoce, w której władze sądowe — przynajmniej w teorii — nie pozwalają publiczności wyrażać swego poparcia dla wyroku ani zadowalać swojej pogardy i nienawiści, trudno rozpoznać wierny obraz skazanego na śmierć poprzez sprawozdania z rozpraw sądowych, poprzez komentarze dziennikarzy i wnoszone przez adwokatów skargi, o ile ten skazaniec zdoła przemycić na zewnątrz coś z tego, co się dzieje w więzieniach, śledztwach i obozach internowanych.*

*Hańbiąca nazwa tamtych czasów brzmiała: „ukrzyżowany". Jezus przyjął ją aż do poniesienia takiej właśnie śmierci i zwrócił ją naszej mowie przemienioną na zawsze w samo wcielenie ślepoty i bezmyślności człowieka, a zarazem Swojej bezmiernej miłości. Toteż nam, chrześcijanom, nie wolno zapomnieć, że nasz Bóg, przedmiot naszej miłości, nie chciał inaczej zakończyć Swego ziemskiego życia jak tylko w skórze skazanego na śmierć i że ostatnia twarz człowieka, która się ku Niemu zwróciła z wiarą i której On odpowiedział spojrzeniem i słowami: „Dziś jeszcze będziesz ze Mną w raju" — była twarzą zbrodniarza skazanego z Nim razem.*

*Czy za przykładem anioła Zmartwychwstania potrafimy poza drukowanymi literami gazet zobaczyć tych, którzy czy to dobrowolnie, czy pod przymusem nadają dziś ciało temu słowu: „ukrzyżowany" — bez względu na stopień ich zbrodni w naszym krótkowzrocznym pojęciu i bez względu na ich rasę.*

*Czy to słowo „ukrzyżowany" nie powinno z całą świadomością przychodzić na myśl chrześcijanom w związku z tymi, których nasze społeczeństwa i nasze zmieniające się wciąż wskazania polityczne przeznaczają na hańbę, oddają pogardzie i nienawiści przez*

*uwięzienie i skazanie — niektórych z nich — na najwyższą karę śmierci?*

*Odpowiedzą mi: „Czy są równie czyści i niewinni jak Jezus?" Ale któż z tego wyjącego tłumu nie był przekonany, że broni społeczeństwa i narodu żydowskiego przed niebezpiecznym agitatorem wołając: „Ukrzyżuj Go".*

*Nawet ci, co milczeli, tak jak my dzisiaj milczymy, zgadzali się przez ten brak protestu zrodzony ze strachu — nawet ci w tym współdziałali. Ani jeden nie podniósł głosu, aby Go bronić, a najżarliwszy i najszczerszy zaparł się Go po trzykroć.*

**Jean Colin**

Przełożyła Maria Morstin-Górska

# *WIELKA SOBOTA I ZMARTWYCHWSTANIE*

*Cóż to? Co to za wielka cisza jest dziś na ziemi? Cisza i Samotność: bo zasnął Wielki Król. Strwożona ziemia trwa w skupieniu, bo Bóg usnął w jej łonie, aby potem obudzić tych, którzy już śpią od wieków.*

*Zaszło boskie Słońce-Chrystus i Żydzi są pogrążeni w ciemnościach. Oto dziś zbawieni zostaną ci, którzy odeszli już ze świata i w ziemi są złożeni. Oto dziś zbawienie dla całego Kosmosu, dla świata widzialnego i niewidzialnego... Zstąpmy w głąb za Chrystusem i podziwiajmy ukryte Misterium, które się sprawuje.*

*...Słuchaj głębokiego znaczenia Męki Chrystusowej. Słuchaj i zacznij śpiewać hymn pochwalny. Słuchaj i sław wspaniałość Boga. Patrz, jak rozwiewają się figury i znikają cienie; jak odchodzi Prawo po to, aby mogła rozkwitać Łaska; jak Słońce napełnia całą ziemię; jak po unieważnieniu starego przymierza nowe się utwierdza; jak stare rzeczy przeminęły i jak rozwijają się nowe.*

*W chwili Męki Chrystusa dwa ludy spotkały się na Syjonie: lud Żydowski i lud Pogan; dwaj królowie, Piłat i Herod, i dwaj arcykapłani, Annasz i Kaifasz — po to, aby dwie Paschy razem były obchodzone: jedna po raz ostatni; druga, Chrystusowa, po raz pierwszy... Jednego wieczora dwie ofiary zostały złożone. Lud Żydowski zgromadził się, żeby ofiarować jagnię; lud Pogan żeby ofiarować Boga, który stał się ciałem. Pierwszy cienie jeszcze oglądał; drugi już biegł ku Słońcu, ku Bogu samemu. Pierwszy jeszcze w pamięci rozważał swoje uwolnienie z Egiptu; drugi już się przygotowywał do swego wyzwolenia od błędu.*

*A to wszystko działo się na Syjonie, stolicy Wielkiego Króla. Tam, w samym centrum ziemi dokonywało się Zbawienie Świata. Tam Jezus pomiędzy Ojcem i Duchem, dwoma Żyjącymi, został uznany za Syna Boga żywego. Ten, który światło ujrzał między ludźmi a aniołami; Ten, którego położono jako kamień węgielny pomiędzy dwoma ludami; Ten, którego zapowiadziało zarówno Prawo jak Prorocy; Ten, którego oglądano na górze między Moj-*

*żeszem a Eliaszem; którego uznano za Boga między dwoma łotrami — wypełnia tego dnia swoje dzieło zbawienia i żywota pomiędzy żywymi i umarłymi.*

*Zgromadził w pokoju obydwa swoje ludy, zjednoczył istoty ziemskie i niebieskie... Odtąd unieważniona jest już Pascha żydowska, Pascha według prawa, bo wszystko, co w niej było zawarte: figura i proroctwo, już się wypełniło. Nowy Izrael i Pascha nowa! Rozwiało się to, co było cieniem, ale jego istota jest odtąd obecna. Mieszka ona w łonie nowego Ludu i wzrasta w nim z dnia na dzień.*

**Pseudo-Epifaniusz** *(IV wiek)*
*Z Homilii na W. Sobotę i Zmartwychwstanie*
Tłum. A. T.

Ks. WITOLD MARCISZEWSKI

# ŚWIATOPOGLĄD Z PRZYSZŁOŚCIĄ

*O, nie skończona dziejów jeszcze praca,*
*Jak bryły w górę ciągnięcie ramieniem.*
C. K. Norwid

Chcę od razu zdradzić sekret nie ujawniony w tytule. Ma to być rzecz o jednym ze światopoglądów katolickich. Tak, światopoglądów. Używam świadomie tego paradoksu wyrażającego się liczbą mnogą, ponieważ sądzę, że światopoglądów katolickich może być wiele. Żeby wobec takiego twierdzenia zająć stanowisko, trzeba by mieć określone, z grubsza przynajmniej, rozumienie słowa „światopogląd". Starałem się to zrobić w innym artykule pt. *O zjawisku światopoglądu* („Znak" nr 68/69). Proponowałem tam rozumieć przez słowo „światopogląd" zbiór tych wszystkich przekonań i postaw człowieka, które wyznaczają jego poczucie sensu lub bezsensu życia. Nie jest to, rzecz jasna, określenie precyzyjne, ale w materii tak nieuchwytnej jak ludzkie myśli, poczucia i postawy, nie osiągniemy na pewno geometrycznej klarowności.

Krojąc jednak i tym niezbyt ostrym narzędziem w postaci naszego określenia, będziemy mogli niekiedy odróżnić jeden światopogląd od drugiego.

Przypuśćmy, że pan A widzi swoje życiowe zadanie w ochranianiu dotychczasowego porządku świata, kocha spokój i stabilizację i dopiero w takim ustalonym porządku cieszy się dobrym samopoczuciem. Zaś pan B ma wprost przeciwne skłonności; chciałby stwarzać nowe światy, lubi eksperyment i ryzyko i jest wówczas „śliczny i radosny", gdy pierwszy wydeptuje ślady na nieuczęszczanej dotąd drodze.

Każdy z nich w czym innym upatruje sens swego życia, w zupełnie innym się obraca klimacie wartości, trzeba przeto powiedzieć, że mają różne światopoglądy. A przecież każdy z nich może być równie dobrym katolikiem, wolnym od najmniejszego cienia herezji. Mamy więc przykład dwóch różnych światopoglądów kato-

lickich. Rzecz jasna, że muszą mieć one coś wspólnego, skoro je łączymy pod jednym przymiotnikiem. To coś — to zasadnicze prawdy katolickie. Ta zbieżność jednak dokonuje się w jednej tylko strefie, podczas gdy owych stref światopoglądu jest więcej (por. w tej sprawie cytowany artykuł).

Sytuację, gdy $S_1$ i $S_2$ są różnymi światopoglądami, zasługując jednocześnie na miano katolickich, można określić w następujących punktach:

1. $S_1$ i $S_2$ mają więcej stref różnych niż wspólnych.
2. Istnieje taka strefa w $S_1$ i taka strefa w $S_2$, że jedna i druga zawiera podstawowe prawdy wiary katolickiej.
3. Pozostałe strefy są co najmniej niesprzeczne ze strefą prawd wiary.

Punkt 3 sformułowany jest minimalistycznie. Jest lepiej, gdy między dziedziną prawd wiary a pozostałymi strefami nie tylko nie ma sprzeczności, lecz istnieją ponadto jakieś powiązania myślowe, tak że cały światopogląd stanowi jedną spoistą strukturę. Te powiązania mogą mieć charakter wynikania logicznego, ale nie muszą. Może to być np. kojarzenie na zasadzie jakiegoś podobieństwa treściowego.

W ten sposób pojęcie Boga jako pełni życia dobrze gra z ogólnym poczuciem wartości życia, nie jest to jednak powiązanie poprzez logiczną relację wynikania. Dogmat o Bożym Narodzeniu lepiej harmonizuje z arystotelesowską afirmacją ciała, niż z platońską nieufnością względem materii, ale to „lepiej" też nie da się wykazać przy pomocy praw logiki formalnej.

## WSPÓŁCZESNOŚĆ = PRZYSZŁOŚĆ

Wypada jeszcze rozprawić się z pewnym zarzutem, jaki może wzbudzić tytuł tych rozważań: „Światopogląd z przyszłością". Jakim prawem — zapyta ktoś — autor bawi się w proroka? Co znaczy ta dumna zapowiedź o objawieniu światopoglądu mającego przyszłość? Na to trzeba by odpowiedzieć, że prawo do przewidywania dane jest każdej myślącej istocie. Co więcej, jest to raczej obowiązek, niż prawo, bo skuteczność teraźniejszego działania zależy przecież od umiejętnego przewidywania wyniku, a ten się już znajduje w kontekście przyszłości.

Można by nazwać inaczej ten sam obowiązek: obowiązkiem bycia współczesnym. Bo przecież „Przyszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej" — pisał Norwid. Teraźniejszość zawiera w sobie elementy stanów rzeczy, które już się kończą i zaczątki nowego,

które się zaczyna. Odróżniać nowe od starego i stawiać na to, co ma przyszłość — oto definicja sztuki bycia współczesnym.

Od wieków ludzie się sprzeczają o sens dziejów, o prawidłową ich interpretację. Każdy chyba punkt zagadnienia jest tutaj sporny z wyjątkiem jednego: że historia nie stoi w miejscu (wtedy bowiem nie byłaby historią). Odkrycie tego banału może mieć znaczenie wprost rewolucyjne dla ludzi, którzy postawili znak równania pomiędzy tym, co przeszłe, a tym co święte (*Świętości nie szargać!*). Do nich to Asnyk kierował słowa, które weszły od lat do szkolnych czytanek, ale ciągle jeszcze nie weszły do głów:

Czas wam nie odda idąc wstecz
Zniknionych mar szeregu,
Nie zdoła ogień ani miecz
Zatrzymać myśli w biegu.

W takim kontekście stanie się chyba zrozumiałe, dlaczego pytamy tutaj o współczesny światopogląd katolicki, czyli o światopogląd katolicki przyszłości. Idzie o to, by myśl katolicka nie odeszła pomiędzy cienie „zniknionych mar szeregu" na skutek nieszczęśliwego powiązania ze światami, które się kończą, a które nie są powiązane z katolicyzmem w sposób konieczny. Idzie raczej o to, by myśl katolicka, wrażliwa na poruszenia wiecznie żywego Logosu, szła w awangardzie, by intelektualiści katoliccy — jak pisał kardynał Suhard — pierwsi zatknęli sztandar na nieodkrytych jeszcze lądach myśli (niech nam będzie wybaczony ten katolicki „nacjonalizm", bo takie ambicje, podobnie jak wyścig o pierwszeństwo w kosmosie, powiększają wspólny dorobek ludzkości).

Powyższe prawdy zawsze były słuszne, ale nigdy chyba nie były równie jak dziś aktualne. Wiąże się to z historycznym przyśpieszeniem czasu. Dawniej, gdy czas obracał się z prędkością (a raczej z powolnością) godzinowej wskazówki zegara, dało się może przeżyć jedno pokolenie umierając w tym samym ustalonym ładzie, w jakim się przyszło na świat. Ale dziś czas ma nerwowe tempo sekundnika i to prawo tempa dotyczy także rozchodzenia się myśli. W dobie dyliżansu nowa idea, która powstała w Paryżu, potrzebowała na przybycie do Warszawy tyle przynajmniej czasu, ile było potrzeba najszybszemu koniowi. Dziś, zdobywszy na swe usługi fale radiowe, porusza się z szybkością światła. To techniczne usprawnienie jest tylko jedną z przyczyn przyspieszonego tempa przemian myślowych. Przyczyn jest więcej, ale ich analiza nie jest zadaniem niniejszego artykułu. Nam wystarczy tutaj samo

stwierdzenie faktu, że ludzie wolno myślący stają się ludźmi za burtą (wprawdzie i tak nie osiągniemy takiego tempa operacji myślowych, jakim się szczycą mózgi elektronowe, ale trzeba — w miarę możności — nadążać).

Sentencje wyżej wygłoszone mają uchronić Czytelnika przed niespodzianką przy czytaniu dalszego ciągu (trzeba mieć bowiem na uwadze, że nie każdy lubi niespodzianki), jeśli znajdzie tam trochę pomysłów, do których może nie przywykł. Jednocześnie są one jednym z punktów tego nowego stylu myślenia, który zaczyna się dziś i ma szanse rozwoju na jutro. Jest to myślenie kategoriami zmiany i następstwa, czyli myślenie przyszłością. I takie jest właśnie myślenie współczesne, czyli na przyszłość.

## TRYBUNAŁ FAKTÓW I LOGIKI

Jednym ze znaków naszego czasu jest hasło myślenia racjonalnego. Myślenie racjonalne polega na nieuznawaniu żadnego poglądu, póki nie zostaną podane dostateczne po temu powody. Instancje kontrolne, które badają wartość uzasadnień, są dwie: doświadczenie, będące źródłem wszelkiej wiedzy o świecie, i logika, pozwalająca ocenić prawidłowość naszych zabiegów poznawczych. Mówiąc o logice mam na myśli nie tylko rachunki czysto formalne, lecz także i to, co nazywa się metodologią nauk.

Wysoki autorytet logiki nie jest osobliwością naszych czasów. Cieszyła się ona poważaniem np. w średniowieczu. Ale można chyba mówić o szczególnie dziś dużym zapotrzebowaniu na logikę, które się bierze z nieufności do autorytetów. Człowiek niepiśmienny dawnych wieków ufał swemu proboszczowi i starszym ludziom, piśmienny miał zaufanie do druku, akademii i powag naukowych. Dzisiaj boimy się być oszukani; chcielibyśmy mieć w ręku czuły przyrząd pozwalający samemu wykryć ilość prawdy w każdym przedstawionym poglądzie. Są wprawdzie poszukiwacze objawień i wiedzy tajemnej, ale ogólna tendencja jest krytyczna, racjonalistyczna.

Przypatrzmy się teraz, jak funkcjonuje trybunał faktów w oparciu o reguły ustalane przez logikę. Naczelny postulat wysuwany pod adresem wszelkiego twierdzenia o świecie można by nazwać postulatem empirycznej rozstrzygalności. Chodzi o to, by każde twierdzenie było odpowiedzią na problem, który da się rozstrzygać przy pomocy doświadczenia. Można np. twierdzić za starożytnymi, że istnieje muzyka sfer, niesłyszalna dla ucha śmiertelników. Tego rodzaju twierdzenie już z natury swej jest nie do obalenia, ale właśnie dlatego nie bierzemy go na serio. Rozumiemy bowiem, że

takich twierdzeń, nie poddających się logicznej kontroli, można by wygłosić dowolnie wiele, ale wtedy zysk poznawczy równałby się zeru.

Stojąc na gruncie zasady, że ostateczną instancją są fakty, musimy zawsze liczyć się z ewentualnością, że nowe obserwacje mogą zmusić do odwołania dotychczasowych poglądów. W tej sytuacji każde twierdzenie o świecie posiada mniejszy lub większy stopień prawdopodobieństwa, nie osiągając bezwzględnej pewności. Myśl ta jest zdobyczą nowożytnej refleksji nad poznaniem. Jest w największej chyba mierze zasługą Hume'a (dlatego należałoby go policzyć w poczet najbardziej znamienitych przodków myśli współczesnej), że został obalony stary platońsko-arystotelesowski mit o pewności. Dla Platona i Arystotelesa poglądy niepewne nie liczyły się w ogóle jako naukowe. Mogły najwyżej kursować w niewykształconym tłumie, jako „wieść gminna", ale nie były godne uczonego. W wieku XX naukowiec, który by jakąś teorię uważał za ostateczny wyraz wiedzy, nie byłby przez nikogo traktowany poważnie.

Taka struktura otwarta i podatna na rewizję cechuje wszystkie nauki mające ambicję liczenia się z faktami. W zależności od różnych warunków jedne tezy nauk są bardziej, inne mniej zagrożone ewentualnym skreśleniem z listy uznanych twierdzeń. Ale nieobalalność absolutna jest tylko idealnym, granicznym jakby przypadkiem, do którego jakiś pogląd może wciąż się przybliżać, którego jednak — być może — nie osiągnie się na przestrzeni trwania ludzkich wysiłków poznawczych.

Przy całym krytycyzmie, wyrażającym się w chęci dotknięcia i sprawdzenia wszystkiego samemu, musimy jednak polegać na informacjach innych ludzi. Jest to konieczność, którą odczuwamy dziś bardziej może niż kiedykolwiek dawniej, bo wobec rosnącej specjalizacji nawet najwybitniejszy naukowiec zna z własnych badań tylko minimalny odcinek rzeczywistości. Wymaga to z kolei posiadania metod pozwalających legitymować informatorów, czy są dostatecznie kompetentni (takie metody zostały m. in. wypracowane przez nauki historyczne). Chodzi bowiem o to, by ostatecznie wszystkie nasze wiadomości dały się zmieścić w dwóch szufladach: jedna z napisem „wyniki własnych badań", druga z etykietą „dobrze sprawdzone informacje".

Wydaje się, że światopogląd katolicki spełnia (w swej intencji przynajmniej) przedstawione wyżej postulaty. Przyjęcie infor-

macji zawartych w Piśmie św. poprzedzone jest obszerną krytyką historyczną i filologiczną, która ustala autentyczność i wiarygodność tekstu oraz podaje jego interpretację. Można oczywiście dyskutować na gruncie naukowym, czy słuszne są akurat te hipotezy historyczno-filologiczne, które pokrywają się z poglądem katolickim. Dyskusje takie faktycznie się toczą, ale właśnie fakt ich prowadzenia z punktu widzenia nauki świadczy o sprawdzalności tych hipotez; poglądów niesprawdzalnych nie bierze się w nauce pod uwagę.

Naczelny zaś problem światopoglądu religijnego, problem istnienia Boga, rozwiązywany jest w oparciu o doświadczenie. Ponieważ krytycy poglądu teistycznego zarzucają mu czasem, że nie spełnia on warunków empirycznej rozstrzygalności, należy się tej sprawie choć parę słów wyjaśnienia.

Zakradło się takie naiwne przeświadczenie, że istnienie Boga da się udowodnić w kilku zdaniach. Tak zwany np. „dowód" z ruchu wychodzi ze spostrzeżenia, że coś się porusza; dokłada do tego założenie, że co się porusza, to musi być poruszane, i wniosek — zdaniem dowodzącego — prawie gotów. Dobre to jest może na lekcji religii w piątej klasie szkoły podstawowej, ale nie sądźmy, że jest to ostatnie słowo, jakie ma w tej kwestii do powiedzenia filozof teista. Ma on, a przynajmniej mieć powinien, świadomość tego, że założenia, przy pomocy których interpretuje on dane doświadczalne, wcale nie są oczywiste. Jeśli nie mają to być tylko pobożne życzenia, to muszą one z kolei znaleźć potwierdzenie w doświadczeniu. Jest tu pole do dalszych, i to niełatwych analiz, pole, które — jak dotąd — zostawia się często odłogiem.

Pozwolę sobie podać pewien przykład, pokazujący, jak daleko trzeba by sięgnąć w badaniach, by niektórym założeniom filozoficznym nadać rangę dobrze ugruntowanych twierdzeń empirycznych. Tak zwana „trzecia droga", dowodząca istnienia bytu koniecznego, wychodzi z przesłanki, że pewne rzeczy powstają i giną. Ale niemały kłopot stanowi odróżnienie powstawania i ginięcia od innych zmian, jakim podległe są rzeczy. Co więcej, w związku z tym nie bardzo wiadomo, co to jest właściwie rzecz. Czy zwiędły liść jest inną rzeczą, niż był wówczas, gdy tkwił w żywym organizmie drzewa, czy też zmienił tylko jedną ze swych cech? Czy w ogóle jest on rzeczą samodzielną, czy raczej niesamodzielnym składnikiem większej rzeczy?

Nasz krytyk teizmu powiedzieć może wobec tego, że tym gorzej dla nas, bo sami wplątujemy się w gąszcz kłopotów. Ale w tym gąszczu brodzić musi każdy, kto nie rezygnuje z prób ogarnięcia świata rozumem. Bo nie usuniemy z naszego słownika

słowa „rzecz". Możemy tylko posługiwać się nim bezkrytycznie, albo też podjąć próbę wyklarowania jego znaczenia. Ale w tym drugim przypadku zaczynają się wszystkie wspomniane utrapienia, które nie tylko teistom mogą spędzić sen z powiek.

Była jeszcze próba uzdrowienia cierpiącej filozofii przez pewną operację, która okazała się nader skuteczna, doprowadziła bowiem do zamordowania pacjenta, likwidując przez to raz na zawsze wszelkie dolegliwości. Myślę o neopozytywistycznej krytyce filozofii. Krytyka ta jednak, wyostrzywszy narzędzia chirurgiczne, obróciła je z kolei przeciw sobie ze skutkiem przypominającym poprzednią „udaną" operację (sprawie tej będzie poświęcony osobny artykuł, prowadzący dalej niniejsze rozważania).

Nie zdziwiłbym się usłyszawszy w tym momencie jęk Czytelnika przytłoczonego tą górą trudności, która się wali na głowę próbującą myśleć filozoficznie; a bez takiego myślenia trudno o racjonalne przekonania religijne (jak również antyreligijne i areligijne). Ale, jak się powiada w trudnych chwilach, tylko spokój może nas uratować. Zamiast wpadać w panikę, lepiej zakasać rękawy i przebijać się przez gąszcz, krok po kroku. Poznawanie materialnego świata też jest ciągle procesem w toku, zmierzającym, jak ku granicy, ku pełnej i ostatecznej wizji kosmosu. Ale czy którekolwiek pokolenie osiągnie tę metę, czy też leży ona „w nieskończoności", tego nie potrafimy powiedzieć. Wiemy za to na pewno, że nie osiągniemy jej w naszym pokoleniu. Więc sytuacja filozofii nie jest taka zła. Do swych ostatecznych rozwiązań zmierza ona w dobrym towarzystwie, razem ze wszystkimi naukami, które są dzisiaj bardziej pokorne niż w czasach Arystotelesa, czując sią ciągle w drodze, nigdy u mety.

Tu z kolei w umyśle wierzącego może się zrodzić niepokój. Jak pogodzić tę hipotetyczność wyników w filozofii, a więc także w kwestii istnienia Boga, z orzeczeniem Soboru Watykańskiego, że istnienie Boga da się udowodnić rozumem w sposób pewny?

Zauważmy jednak, że orzeczenie dogmatyczne mówi o możliwości, nie zaś o fakcie. Nie stwierdza się w nim, że ktokolwiek do tej pory tę pewność osiągnął, ani że ją kiedyś osiągnie, a tylko, że jest osiągalna. Przecież nawet realne możliwości mogą pozostać nieurzeczywistnione, jeśli nie zostaną dopełnione pewne warunki. Mówiąc inaczej, Sobór zobowiązuje nas do wierzenia, że w filozoficznej wizji świata, która dawałaby obraz pełny i ostateczny, znalazłaby się teza o istnieniu Boga, oraz że taka wizja jest w zasadzie osiągalna.

Czy zostanie osiągnięta, tego już nie wiemy. Może być przecież i tak, że zanim się uformuje ostateczna wizja świata, położy kres światu Sąd Ostateczny, a ostatnie pokolenie ludzi uzyska na mocy taryfy ulgowej upragnioną pewność.

## PRAWO DO ORYGINALNOŚCI

Jest taka dla dzieci przeznaczona (ale przez dorosłych rozumiana) opowieść Rymkiewicza o Guciu Pingwinie. Gucio miał nieszczęście różnić się od swych współbraci brązowym (zamiast czarnego) upierzeniem, co miały mu oczywiście za złe wszystkie szanujące się pingwiny. Mniejsza o to, jakie perypetie musiał przechodzić nieszczęsny Gucio. Znamy te perypetie i skądinąd, bowiem historia taka zdarza się nie tylko wśród pingwinów.

Słowo „oryginalny" mieni się dwoma różnymi znaczeniami, których współgranie jest dosyć znamienne. W jednym sensie znaczy ten przymiotnik tyle mniej więcej, co dziwak albo osobnik ekstrawagancki. Nie jest to określenie zbyt pochlebne. W drugim znaczeniu mówi się np. „oryginalna szafa gdańska", „oryginalny perski dywan", „oryginał utworu" itp. „Oryginał" znaczy tu tyle, co „pierwowzór" i przeciwstawia się kopii, odbitce, imitacji. To znaczenie jest wyraźnie dodatnie. Rzecz dziwna, że to drugie pojęcie oryginalności stosujemy raczej do martwych przedmiotów. O ile wiem, to jeden Norwid odważył się określać tym mianem i ludzi będących nie dziwakami, lecz pierwowzorami, gdy dziękował Bogu, „że są na świecie oryginalni ludzie".

Oryginalnym jest się zawsze względem czegoś. Tym drugim biegunem względem oryginalnej jednostki jest grupa społeczna. Każda grupa posiada wzorce myślenia i postępowania, których naruszenie jest w tej społeczności piętnowane. Istnieją więc kanony myślenia i działania wśród mieszkańców wsi czy miasteczka, w rodzinie, w społeczności narodowej, w partii politycznej, w środowisku zawodowym, w klasie szkolnej, w paczce koleżeńskiej, w gronie stałych bywalców jakiegoś lokalu, w klubie hodowców kanarka itd. Członek grupy ma do wyboru trzy postawy względem obowiązujących w niej poglądów i norm. Może się podporządkować bez osobistej krytycznej refleksji. Może się zbuntować bez racjonalnych powodów (np. z przekory albo ze złego humoru). Może wreszcie poddać treść życia grupowego osobistej ocenie, przyjmując to, co uzna za słuszne, odrzucając niesłuszne. Pierwsze dwie postawy są jednakowo bezmyślne, z tym że druga wymaga jakiejś zuchwałości (ale zuchwałość to nie to samo co od-

waga). Trzecia wymaga i myślenia, i odwagi. To jest postawa ludzi oryginalnych.

Można by z kolei zapytać o społeczną wartość tego rodzaju postawy. Odpowiedziałbym krótko, że oryginalność jest źródłem postępu. Do liczby największych oryginałów, co nie zważali na poglądy najbardziej powszechne, trzeba by zaliczyć takich „wywrotowców", jak Kopernik, Kolumb, Galileusz, Einstein. Trzeba by także zaliczyć wszystkich bez wyjątku świętych.

Na pochwałę oryginalności dorzuciłbym to jeszcze, że niekiedy pogląd, który jest powszechny, już przez to samo może budzić obawy co do swej słuszności. Bo w materii bardziej subtelnej, takiej jak np. niektóre sprawy moralne czy wychowawcze, istnieje ogólna tendencja do upraszczania. Działa tu może jakieś prawo ekonomii myślowej, powodując, że przyjmują się poglądy prostsze, łatwiejsze, mniej wymagające myślenia. Ale uproszczenie może graniczyć z fałszem. Dlatego np. ludzie o talencie pedagogicznym mają zwykle trudności z biurokracją, która chce dokładnie tego samego co oni — dobrego wychowania młodzieży. Ale P. T. biurokracja, reprezentująca z zasady myślenie przeciętne, nie nadąża myślą za wielkimi krokami pedagogów-oryginałów.

Podobny konflikt zachodzi w wielu dziedzinach, nie wyłączając fizyki z jej paradoksami obrażającymi zdrowy rozsądek. Tylko że fizycy mają argumenty w postaci nader namacalnych owoców swej wiedzy, takich np. jak bomba atomowa. To wreszcie trafia i budzi szacunek dla Niezrozumiałego. Ale niezrozumiałe w moralności, polityce czy sztuce nie dysponuje tak potężnymi argumentami i dlatego nieprędko śmiały reformator staje się poczciwym klasykiem (choć i ten zaszczyt przychodzi po śmierci i wtedy nasz klasyk służy społeczeństwu jako oparcie w walce z nowymi reformatorami).

Jaki związek ma całe to rozważanie na temat oryginalności z problemem współczesności i katolickości światopoglądu?

Rozważmy najpierw sprawę współczesności. Człowiek żyjący w naszym wieku ma wiele danych do zajęcia postawy krytycznej wobec przeróżnych autorytetów, m. in. autorytetu takiej czy innej grupy społecznej. Wiąże się to z jednej strony z ogólnym krytycyzmem, o którym była mowa w poprzednim rozdziale, z drugiej zaś strony z coraz lepszą informacją o innych społeczeństwach, kulturach, światopoglądach, obyczajach. Glob się skurczył i całą tę różnobarwną mozaikę mamy jak na dłoni. W tej sytuacji trudno uznać poglądy i obyczaje własnej społeczności za coś absolutnego,

nie dającego się inaczej pomyśleć. Sceptycyzm tego rodzaju widać dobrze u młodzieży, która stwierdzając, jak wzajem sobie przeczą największe społeczne autorytety, żadnemu nie jest skłonna się poddać, czując się w rezultacie i zagubiona, i zbuntowana (*angry young men*).

Innym sygnałem jest wołanie o autentyczność. Pełna jest tego wołania literatura egzystencjalistyczna, a wyraża ona chyba bardzo powszechne pragnienie. Dał temu wyraz Camus, gdy sparodiował w *Dżumie* kazanie jezuity, pełne wielkich słów o roli cierpienia. Camus zrehabilitował jednak kaznodzieję, gdy ten zgłosił się do ochotniczej ekipy pielęgniarzy i umarł zarażony dżumą. Słowa bez pokrycia w życiu są jak papierowe banknoty w okresie inflacji. Dopiero zdobywszy pokrycie staną się słowami oryginalnymi. Ten kto je wygłasza, będzie ich autorem, a nie tubą tylko.

Czy można tę ideę oryginalności, tak jak została ona tu zarysowana, wcielić do katolickiego spojrzenia na świat? Myślę, że w jakiejś formie ona się tam już znajduje. Nazwano ją w naszych czasach personalizmem, a źródła jej sięgają Ewangelii. Przerzućmy choćby pobieżnie karty tej książki, a zobaczymy, jak często ostrze gniewu i satyry skierowane jest przeciw bezmyślności i schematyzmowi faryzeuszy. Nie formalistyczne przestrzeganie prawa, ale żywa myśl rozumiejąca istotę przykazań znajduje tam uznanie. Najwyższą instancją jest własne sumienie. Ono rozstrzyga, że wolno czynić dobrze, choćby to wymagało pracy w dzień świąteczny, że wolno zabrać dla ratowania człowieka nawet chleb poświęcony, nie wolno natomiast dać daru na świątynię, jeśli to będzie z krzywdą dla matki. Jest tu wyraźnie zaatakowany autorytet pewnych grup czy instytucji stojących na straży tradycji prawnej, zaatakowany w imię rozsądku i sumienia.

Nie chodzi zresztą o to, by wszystkie elementy światopoglądu katolickiego dały się wydedukować z Ewangelii. Chodzi też o to, by zrozumienia osiągnięte przez umysł o własnych siłach zharmonizować z Ewangelią. Katolicyzm jest humanizmem, choć się w humanizmie nie wyczerpuje. O tym, że nic co ludzkie nie jest mu obce, wiemy z Ewangelii. Co zaś jest najgłębiej ludzkie, to musi człowiek sam wyczytać we własnym wnętrzu; nie zawsze ułatwią mu tę pracę księgi objawione. Tak i z naszą ideą oryginalności. Wiele jest w niej z czysto ludzkich doświadczeń i zrozumień. Dobrze jednak harmonizuje ona z ewangelicznym poczuciem godności indywidualnego człowieka, który sam za swój los jest odpowiedzialny i dlatego nikt go nie wyręczy w myśleniu i w wybieraniu.

## WIDZENIE ARLEKINA

Różnie to nazywano. Jan Kott chwaląc warszawską rewię STS-u pisał o poetyce złamanego koloru. Norwid określał to jako ściszenie. A realizowano często poprzez postać błazna lub arlekina. Dlatego, w umownym skrócie, mówić będziemy o widzeniu arlekinowym.

Wprowadźmy na scenę naszego bohatera, korzystając choćby ze znanego obrazu Degasa „Arlekin". Żółta postać, zastygła w tanecznym ruchu, jakby się z kimś przekomarzając. Co myśli, trudno zgadnąć, bo oczy zakrył maską, ale jedno widać w całej postaci, jakieś przekorne wyzwanie rzucone patrzącym. Inne są arlekiny Picassa. Te są na pewno smutne i zamyślone. Kubistyczny arlekin z r. 1915 jest może i szyderczy.

Ale dlaczego właśnie arlekiny? Co to ma do współczesności i światopoglądu? Rzecz w tym, że arlekiny, błazny i żartownisie mają nam do powiedzenia bardzo poważne sprawy, tylko wstydzą się to robić na sposób oratorów i kaznodziejów. I my dzisiaj wstydzimy się wielkich słów. Wolimy słowa małe i lekkie, symbole wprost niepoważne, którymi wyrażamy całą okrutną nieraz powagę ludzkiego losu. Patetyczny dramat zastępujemy chętnie komediową wstawką.

Gelsomina w filmie *La strada* odkrywała swój dramat istnienia, gdy w stroju umorusanego półgłówka miała bawić zgromadzony tłum. W tym filmie nie pada chyba ani jedno wielkie słowo, a mówi się przecież nieustannie o sprawach największych.

Włóczęga Chaplin samym komicznym gestem wyraża smutek opuszczenia, Gałczyński bolące pytania zamyka w grotesce (*Dlaczego ogórek nie śpiewa?*). Szostakowicz konstruując IX symfonię z pajacowatych tonów skrzypiec i trąbki uśmiecha się mądrze i smutnie jak picassowskie arlekiny.

Norwid zaś już przed wiekiem wielkie serio swoich osądów przełamywał w krzywym lustrze ironii.

Można by mnożyć i mnożyć przykłady. To współgranie wielkiej treści z „małością" środków wyrazu jawi się bardzo rozmaicie: od oszczędności teatralnych dekoracji, poprzez komizm słowa, gestu czy dźwięku, do brutalności słów ulicznych, za którymi kryć się może pasja i żarliwość (tak było chyba na *Królu Ubu* w warszawskiej „Stodole").

Dlaczego ta „poetyka złamanego koloru", to ukrywanie powagi lub bólu pod maską arlekina, są nam dzisiaj tak bliskie? Chyba dlatego między innymi, że głodni jesteśmy autentyczności. Boimy się popisów słowa dla słowa czy gestu dla gestu, gdy więcej się

mówi, niż się ma do powiedzenia. Wolimy raczej przesadzić w drugim kierunku i trochę niedopowiedzieć. Cenimy bardziej ściszenie od krzyku.

Jest jakaś ujmująca uczciwość w tym lęku, by słowo nie przerosło treści, by nie zełgać mówiąc bez pokrycia. Jest pokora bojąca się efektownych pozorów.

Istnieje jeszcze całkiem inny powód, dla którego uciekamy w świat pajaców. Jest nim nasz szacunek dla intelektu. Żart, groteska i satyra rodzą się z myślenia. Wprowadzają prąd chłodnego powietrza w rozgrzane strefy uczucia. Ustawiają nas na dystans, uczą widzenia z przymrużeniem oka. Spojrzenie jest wtedy szersze i bardziej dojrzałe. Świat tak ujrzany przyprawiony jest solą, co go czyni bardziej strawnym.

Dlatego widzenie arlekina dane jest umysłom dojrzałym. Ludzie mniej rozgarnięci (rozgarnięcia nie utożsamiam tutaj z wykształceniem, nawet wyższym) nie zniosą, by powagę sprawy pomniejszał ktokolwiek uśmiechem, a w pajacowaniu zwietrzą bluźnierstwo. Toteż Sokrates — tańczący satyr — tak się naraził swoją ironią poczciwym ateńskim obywatelom, że zdecydowali się go pozbyć w sposób dość radykalny. A historia Sokratesa powtórzyła się jeszcze nieraz.

Ale, miejmy nadzieję, ilość energii intelektualnej we wszechświecie nieustannie się zwiększa, myślenie ma podobno przyszłość. Razem więc chyba z myśleniem rosnąć będzie arlekinowe widzenie świata.

Powinienem jeszcze przekonać, że takie widzenia da się połączyć z powagą cechującą chrześcijańskie spojrzenie na rzeczywistość. Ale trud ten stał się na szczęście zbędny, odkąd Chesterton i Marshall opowiedzieli wielkie prawdy religijne językiem skoczków i wesołków. Nie tylko zresztą oni, ale ich nazwiska stały się poniekąd symbolami.

Możemy więc spokojnie przebrać się od czasu do czasu w strój arlekina i puścić się w taniec na cyrkowej linie, odkrywając w ten sposób nowy wymiar świata.

*

Tak by się przedstawiały pewne cechy myślenia o świecie, które — jak się wydaje — mają przyszłość. To „proroctwo" nie musi się oczywiście spełnić. Żadna epoka nie jest monolitem, w każdej działają różne tendencje i trudno być pewnym, które z nich okażą się górą.

Trzeba też pamiętać, że oprócz naszej cywilizacji ludzi białych, zbudowanej na spadku po Grecji i Rzymie, coraz więcej mogą mieć

do powiedzenia kultury innych kontynentów. Może nasz racjonalizm i empiryzm zblednie w konfrontacji z hinduskim zmysłem tajemnicy. Dyskrecja i wstrzemięźliwość mogą stracić na wartości w zetknięciu z afrykańską potrzebą gwałtownej ekspresji.

Wszak myślenie kategoriami ziemskiego tylko globu jest już dzisiaj myśleniem zaściankowym, a cóż dopiero, gdyby nie sięgać myślą poza własny kontynent czy krąg kulturowy.

Ale to, co tu zostało zarysowane, zdaje się oddawać jedną z tendencji rozwojowych, która ma wszelkie szanse, by wejść jako trwały i wartościowy składnik w dorobek całego rodzaju ludzkiego. Dlatego nie ma powodu, byśmy nie cenili tych swoich pozycji. Trzeba tylko patrzeć na swoją wizję świata nie jako na słowo ostateczne i nie jako stanięcie na mecie, ale jak na jeden z kroków w długim i żmudnym biegu.

**Ks. Witold Marciszewski**

TADEUSZ ŻYCHIEWICZ

# WSPÓŁCZESNE ŻYCIE RODZINNE

*(Referat wygłoszony na KULu dnia 28. VIII. 1959 r. w ramach Ogólnopolskich Wykładów dla Duchowieństwa)*

W tygodniku „Polityka" opublikowano w maju i czerwcu ub. roku wyniki niezmiernie ciekawej ankiety rozpisanej wśród mieszkańców Warszawy przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy Polskim Radiu. Celem owej ankiety było uchwycenie stosunku pomiędzy możliwościami materialnymi poszczególnych zawodów — i szacunkiem opinii publicznej, którymi się owe zawody cieszą, przy czym zdawano sobie w pełni sprawę, że wyniki ankiety będą odzwierciedleniem raczej wyobrażeń „człowieka z ulicy" (zwłaszcza w zakresie oceny zarobków), nie zaś obiektywnego stanu rzeczy.

Z badań tych wynikło, że najwyżej w skali zarobków postawiono „zawód" ministra; ale w skali szacunku minister znalazł się na 8 miejscu. Drugim w skali oceny zarobków był adwokat — który jednak w skali szacunku uplasował się dopiero na 7 miejscu. Trzecim — jeśli chodzi o ocenę możliwości zarobkowych — był kupiec prywatny, który jednak w skali szacunku znalazł się prawie na końcu listy — bo na 21 miejscu.

I dalej — już w skrócie:

4-ty w skali korzyści materialnych — lekarz (2-gi w skali szacunku)
5-ty „ „ „ — krawiec z własną pracownią (17-ty w skali szacunku)
6-ty „ „ „ — ślusarz z własną prac. (16-ty w skali szacunku)
7-my „ „ „ — prof. uniwersytetu (1-szy w skali szacunku)
8-my „ „ „ — lotnik (5-ty w skali szacunku)
9-ty „ „ „ — ksiądz (12-ty w skali szac.)
10-ty „ „ „ — dziennikarz (10-ty w skali szacunku)
11-ty „ „ „ — hutnik wykwalifikow. (8-my w skali szacunku)
12-ty „ „ „ — inż. mech. (3-ci w skali szacunku)

13-ty w skali korzyści materialnych — sekretarz Dzieln. PZPR (22-gi w skali szacunku)

itd., itd.

Ankieta ta mogłaby być odskocznią do wielu bardzo interesujących wniosków natury socjalnej. Stwierdźmy tu tylko rzecz podstawową: w oczach przeciętnego „człowieka z ulicy" skala szacunku i poważania dla danego zawodu w wielu wypadkach odbiega bardzo znacznie od skali oceny możliwości zarobkowych, które owe zawody dają. Można więc z radością powitać fakt, że w opinii ludzkiej szacunek nie jest bynajmniej prostą funkcją sumy zarobków. Równocześnie jednak należy postawić z miejsca pytanie: co realnie wybiera młodzież, która — idąc na studia, czy na naukę zawodu — liczy się jednak zawsze z perspektywą własnej stabilizacji a więc także z perspektywą małżeństwa i założenia rodziny?

Otóż z analizy tzw. „naboru" do szkół i na wyższe uczelnie wynika, że wprawdzie element szacunku i poważania gra bardzo istotną rolę w wyborze zawodu — niemniej czynnikiem decydującym pozostają, jak się zdaje, motywy materialne. I tak np. — nie mówiąc już o „zawodzie" ministra — stały natłok panuje na wydziałach prawnych uniwersytetów, chociaż adwokatura jest dopiero 7-ma w skali szacunku. Bardzo niewielu natomiast młodych ludzi decyduje się np. na zawód nauczyciela — chociaż w skali szacunku stoi on na 4-tym miejscu, a więc figuruje w czołówce tabeli.

Nie sądzę, by było to dowodem jakiegoś „zmaterializowania"; wydaje mi się, że jest to tylko owoc trzeźwych obserwacji życia. Jakże bowiem przedstawia się konkretnie tzw. baza materialna przeciętnej polskiej rodziny? I tu przytoczę jedynie parę wybranych przykładów, które oczywiście będą tylko ilustracją, nie zaś analizą.

W naszej obecnej sytuacji ekonomicznej cyfrą zapewniającą już nie życie, lecz prymitywną wegetację, oszczędne zaspokojenie najbardziej elementarnych potrzeb — jest suma ok. 600—700 zł miesięcznie na głowę; należy sobie zapamiętać tę liczbę. I teraz:

Docenturę na uniwersytecie otrzymuje się przeciętnie po 35 roku życia; a ponieważ wg danych statystycznych największy odsetek mężczyzn zawiera związki małżeńskie pomiędzy 25 i 29 rokiem życia — wolno nam przyjąć, że także i nasz „hipotetyczny docent" ma już żonę, a najprawdopodobniej także dziecko. Otóż docent zarabia brutto 3000 zł, zaś po ścięciu podatków — tylko 2472 zł. Profesor uniwersytetu zaś — który z reguły jest już człowiekiem starszym — ma brutto 4350 zł, netto 3415 zł.

I teraz rozważmy: jeżeli żona docenta nie pracuje i jeżeli posiadają bodaj jedno dziecko — wypadnie „na głowę" zaledwie ponad 820 zł., a więc bardzo niewiele ponad poziom najprymitywniejszej wegetacji. Żona profesora z reguły nie pracuje — ponieważ zachodzi konieczność utrzymania domu na tzw. „stopie towarzyskiej"; jeśli w dodatku ów hipotetyczny profesor ma np. troje dzieci — otrzymamy łączną liczbę 5 osób rodziny i wówczas na jedną osobę wypadnie 680 zł miesięcznie, a więc suma wystarczająca na wegetację, nie zaś na życie.

Inny przykład: dziedziną, która zapewnia stosunkowo wysokie zarobki — jest przemysł. Otóż wedle oficjalnych danych Rocznika Statystycznego w roku 1957 przeciętna płacy w przemyśle uspołecznionym wyniosła 1529 zł dla personelu robotniczego i 2450 zł dla pracowników inżynieryjno-technicznych. Jeżeli założymy, że żony pracować nie będą i jeśli przyjmiemy, że hipotetyczna rodzina składa się z rodziców i tylko dwojga dzieci — otrzymamy w przeliczeniu „na głowę" sumy ok. 382 zł dla rodziny robotniczej i ok. 612 zł dla personelu inżynieryjno-technicznego — obie sumy poniżej poziomu wegetacji.

A co ma począć obarczony rodziną pracownik administracyjny, którego płaca w wielu dziedzinach nie sięga 1200 zł?...

Obraz wygląda katastrofalnie — ale rzeczywistość jest na szczęście lepsza. Istnieją świadczenia socjalne, zapewniające częściowe, lub całkowite utrzymanie dzieciom ludzi pracujących: bursy, internaty, domy akademickie. Istnieje — co jest zdobyczą bardzo istotną — szeroko rozbudowany system stypendialny. Istnieją dodatki rodzinne — aczkolwiek ich wysokość jest raczej symboliczna. Istnieją także zawody zapewniające o wiele lepsze płace — np. górnictwo, gdzie robotnik zarabia przeciętnie 2546 zł., zaś pracownik inżynieryjno-techniczny — 4480 zł.. Koszty wielu spraw bytowych są pokrywane przez państwo — bądź częściowo (jak np. leczenie), bądź całkowicie (studia i nauka).

Istnieją na koniec — o czym obszerniej pomówimy potem — pracujące żony, a także szeroko rozbudowany system tzw. „dorabiania", w wyniku którego tzw. „płaca zasadnicza" przestaje być w bardzo wielu wypadkach główną podstawą utrzymania. Wszystkie te czynniki sprawiają, że r z e c z y w i s t y obraz sytuacji materialnej rodziny polskiej nie jest bynajmniej katastrofalny i praktycznie mieści się jak zwykle — w „złotym środku" — pomiędzy sporadycznymi wypadkami, w których rodzina docenta uniwersytetu gotuje po 15-tym tylko makaron (znam osobiście takie rodziny) — a innymi wypadkami, w których np. ojciec rodziny namyśla się nad wyborem marki telewizora.

Tu jednak należy znowu postawić pytanie: jakim kosztem i jakim wysiłkiem zdobywa się ów „złoty środek" — nie katastrofalny, ale też i nie luksusowy?

„Dorabiać" można zasadniczo na dwa sposoby: uczciwy i nieuczciwy. Ten drugi jest oczywiście łatwiejszy: są to najrozmaitsze złodziejstwa, łapówkarstwo, „kanty" etc., etc. I tu dla ilustracji: np. w roku 1956 wykryto 101.533 wypadków kradzieży mienia społecznego, 4152 oszustw, 313 przestępstw dewizowych, 5710 karno-skarbowych, 14.696 urzędniczych, 18.244 przestępstw spekulacyjnych etc. Sądząc z głosów prasy trudno uważać, aby przestępstwa tego typu uległy wydatniejszemu zmniejszeniu; być może, że wprowadzone ostatnio ostrzejsze sankcje prawne wpłyną na ich zahamowanie — chociaż musimy także pamiętać trzeźwo i o tym, że tylko znikoma stosunkowo liczba tego rodzaju praktyk „dorabiania" jest wychwytywana przez organa prawne. Należy także zauważyć, że w przygniatającej większości wypadków nieuczciwe sposoby dorabiania praktykowane są przez ludzi, którzy bynajmniej stosować ich nie muszą; najwięcej kradną ci, którzy dysponują wysokim standartem życiowym.

Pozostaje więc drugi sposób „dorabiania" — uczciwy: są to najrozmaitsze dodatki funkcyjne, pół-etaty i ćwierć-etaty, prace projektowe wśród inżynierów, tłumaczenia, ekspertyzy, zajęcia dorywcze, najróżniejsze „fuchy" w świecie robotniczym, dodatkowa praca fizyczna etc. Zauważmy w nawiasie, że w pewnych wypadkach tego rodzaju sposoby dorabiania należałoby właściwie nazwać „pół-uczciwymi". To rozróżnienie aktualne jest np. w tych wypadkach, gdy wypłata należności dokonana została wprawdzie za pracę rzeczywiście wykonaną — ale samo wykonanie danej pracy nie było w rzeczywistości niezbędne; w innych znów wypadkach należność zostaje sztucznie „wyśrubowana" na możliwie wysoki poziom — albo celem naprawienia trafiających się błędów normowania, albo też — co trafia się często — w wyniku najróżniejszych powiązań typu kumoterskiego. Wytwarzają się w ten sposób zawoalowane i niezmiernie trudne do uchwycenia sytuacje o najróżniejszych stopniach uczciwości; sytuacje, w których wprawdzie pieniędzy nie bierze się za darmo, ale wysokość, czy sposób wypłacania koliduje często z przepisami prawnymi.

Te problemy nie zostały dotąd ujęte w ścisłą statystykę — a osobiście mam duże wątpliwości, czy nawet zainicjowane badania budżetów rodzinnych odzwierciedlają obiektywny stan rzeczy. Wiemy tylko, że np. ponad 50% pracowników naukowych praktykuje zajęcia uboczne — i że np. wśród niektórych kategorii pra-

cowników inżynieryjno-technicznych odsetek ten jest o wiele wyższy, bo sięga 75%.

Taki stan rzeczy ma oczywiście swoje bardzo wyraźne konsekwencje także i w sferze życia rodzinnego. Jeśli się pracuje więcej niż osiem godzin dziennie — a praktyka „dorabiania" sprowadza się realnie do przedłużenia dnia pracy (czasem nawet do 16 godz. dziennie) — musi zabraknąć czasu na tzw. „życie osobiste" — i także na życie rodzinne. Cyfry, które podam poniżej wskazują, że często brak nawet czasu na wypełnianie najbardziej elementarnych obowiązków rodziców względem dzieci.

Aby obraz był pełniejszy — przenieśmy się na chwilę na nieco inny odcinek zagadnień rodzinnych — i uzupełnijmy obraz elementem bardzo istotnym — kwestią mieszkaniową. Jest to sprawa, która na łamach pism ton:e po prostu w morzu atramentu i czernidła drukarskiego; od jakichś 3 lat jest to temat „modny". Niemniej sądzę, że warto ów problem uplastycznić.

W roku 1958 zawarto w Polsce ok. 255 tys. małżeństw. Przyjmijmy, że cyfra ta nie jest dla naszych obliczeń miarodajna ponieważ w tymże samym okresie nastąpił równoczesny rozpad dawnych ognisk domowych — głównie przez śmierć starych małżeństw. Przyjmijmy więc — zgodnie z oficjalną statystyką — że w roku 1958 realny „przybór" małżeństw wyniósł nie 255 tys., lecz tylko 70% tej liczby — i zamyka się liczbą 180 tys. mieszkań, potrzebnych dla nowoutworzonych ognisk domowych. Otóż — wedle danych oficjalnych — w r. 1958 oddano do użytku n:e 180 tys., lecz tylko 125 tys. mieszkań, a więc bieżące zapotrzebowanie pokryte zostało tylko w 2/3, zaś deficyt wyniósł 55 tys. brakujących mieszkań.

Jest przy tym rzeczą oczywistą, że tylko pewien, stosunkowo nieznaczny odsetek nowych mieszkań przydzielany jest nowo utworzonym ogniskom domowym; spora :ch część dostaje się rodzinom dawniejszym bądź z tytułu dewastacji ich dotychczasowych mieszkań, czy niemożliwości ich dalszego użytkowania (rozładowywanie strychów, piwnic, domów zrujnowanych i podlegających rozbiórce etc.) — bądź też trafia do ludzi, uprawnionych do tego z tytułu najróżniejszych względów natury służbowej. W związku z powyższym sytuacja na odcinku sytuacji mieszkaniowej młodych małżeństw jest chyba gorsza, niż mogłoby to wynikać z cyfr bezwzględnych.

A jaki jest ogólny deficyt mieszkaniowy? Otóż w r. 1956 deficyt ten obliczano na około 700 tys. brakujących mieszkań — i to tylko w odniesieniu do miast.

Państwo wszczęło w tej chwili bardzo szeroką akcję intensyfikacji budownictwa mieszkaniowego, rozszerzyło także jego platformę — np. przez dopuszczenie budownictwa indywidualnego

i spółdzielczego — ale należy pamiętać, że wciąż jeszcze (i zapewne długo) będzie to walka o zmniejszenie katastrofalnego deficytu mieszkaniowego, nie zaś akcja mogąca rozwiązać sytuację. W tej chwili deficyt wynosi — jak wspomniałem — ponad 755 tys. brakujących mieszkań. Opanowanie sytuacji może być tylko kwestią uruchomienia budownictwa uprzemysłowionego (prefabrykaty, budownictwo montażowe z elementów wielkopłytowych etc.) — które jednak nie wyszło jeszcze u nas ze stadium początkowego.

To są cyfry — a cyfry to jeszcze nie wszystko.

Składa się tak, że jestem radnym DRN i znam te problemy trochę od podszewki.

Kolegium Orzekające DRN, w którym zasiadałem, rozpatruje dziennie przeciętnie 30—40 spraw, co daje w skali miesięcznej ok. 720—960 spraw. Około 30% tych spraw — to sprawy wynikłe z trudnych warunków mieszkaniowych, zwłaszcza ze wspólnych mieszkań. Są pomiędzy nimi sprawy naprawdę makabryczne, niemal nie do uwierzenia; stłoczeni na zbyt szczupłych powierzchniach mieszkaniowych ludzie zamieniają się w odmianę niezwykle złośliwych małp, przejawiają wprost niesamowity spryt i pomysłowość w zakresie dręczenia swoich bliźnich. Dla rodziny, dla wychowania dzieci — daje to oczywiście konsekwencje fatalne.

Przeprowadziłem wywiad w krakowskiej Ubezpieczalni Społecznej, w Przychodni Neurologicznej. I znowu: niemal 60% wypadków chorobowych — od schorzeń stosunkowo lekkich aż do wypadków wymagających umieszczenia w szpitalu — wywołane jest bezpośrednio lub pośrednio trudnymi warunkami mieszkaniowymi. Lekarze-neurolodzy skłonni są twierdzić, że gdyby ludzie mieli własne mieszkania — Przychodnia straciłaby może połowę pacjentów.

I to jeszcze nie maluje plastycznie sytuacji — więc powiem coś, co będzie miało posmak bluźnierstwa, ale niestety jest tylko prawdą życiową.

W żadnym kościele, u nikogo, kto przy ołtarzu prosi Boga o jakąś łaskę — nie widziałem takiej rozpaczy i takiej żarliwości, jaką widziałem osobiście u ludzi, przyjmowanych w Urzędzie Kwaterunkowym. Ci ludzie płaczą i miewają ataki furii; gotowi są klękać i całować ręce urzędnika — i to nawet nie za klucze od mieszkania, ale za prostą obietnicę, albo za wiadomość, że ich sprawa „ruszyła z miejsca". A są pomiędzy nimi i tacy, którzy od 5, czy 10 lat wraz z dzieckiem „mieszkają" np. w łazience, czy na strychu — i ich sprawa nie rusza z miejsca.

Widziałem także tych, którzy wreszcie otrzymują mieszkanie; to bywa czasem równie smutne. Widziałem mianowicie ludzi, którzy

po długotrwałym czekaniu nie potrafią się już cieszyć spełnieniem swoich marzeń i nie potrafią korzystać z powiększonej powierzchni mieszkaniowej.

Mówiłem już o „praktyce dorabiania" i wynikającym stąd braku czasu; uzupełnijmy z kolei obraz i od tej jeszcze strony:

Brak czasu zazębia się z zaniedbaniem obowiązków rodzinnych. I oto: w r. 1957 wskutek braku dozoru utraciło życie na szosach i torach 451 dzieci; zostało kalekami 1759 dzieci. Utonęło 535 dzieci, uratowano 493. Bawiące się bez opieki dzieci: 163 wypadków śmierci od niewypałów, 240 kalek. Dzieci pozbawione opieki wywołały 2685 pożarów, które przyniosły 69.594.400 zł. strat. W pożarach tych zginęło 71 dzieci, uratowano 66. Na konto niedowładu wychowania — a więc także częściowo i braku czasu na „życie rodzinne" — należy zapisać także 17.220 rozpraw w sądach dla nieletnich; w przestępstwach brało udział 24.207 nieletnich, straty materialne wynoszą 99.149.694 zł. Ponadto zatrzymanych zostało za pijaństwo 2.722 nieletnich, złożono 13.834 wnioski do władz opiekuńczych przy sądach o odebranie dzieci.

Można by tu rzucić wniosek — moim zdaniem zbyt pospieszny — że winę za ten stan rzeczy ponosi w dużej mierze praktyka zarobkowej pracy kobiet. Niewątpliwie w jakimś stopniu tak właśnie jest — ale problem nie jest bynajmniej tak prosty. Wyrasta on w problem o wiele obszerniejszy: w zagadnienie skomplikowanej i nieludzko trudnej roli kobiety we współczesnej rodzinie; także w zagadnienie rzeczywistego równouprawnienia kobiet.

Miałem niedawno w ręku fundamentalne dzieło ks. Gaume, Francuza, poświęcone problemowi rodziny, a napisane w roku 1858, dokładnie niemal 100 temu. I z niejakim przerażeniem zauważyłem, że — w zakresie pojmowania roli, obowiązków i praw kobiety — tezy ks. Gaume sprzed 100 lat głoszone są także i dziś. Sprowadzają się one w zasadzie do pruskiego ideału „trzech K": *Kirche, Küche und Kinder*. Tę pigułkę podaje się współczesnym kobietom w osłonce haseł o ich „wysokim i wzniosłym posłannictwie". Reakcja współczesnej kobiety na owe hasła jest coraz bardziej sceptyczna.

Co w tej sprawie jest słuszne — a co nie?

Pełne, rzeczywiste równouprawnienie kobiety jest fikcją choćby tylko z najprostszych motywów biologicznych. Ciąża i związane z nią wielorakie trudności i niebezpieczeństwa są sprawami, angażującymi tylko kobietę. Pielęgnacja dziecka, równoznaczna w wielu wypadkach z dotkliwą mordęgą, a także jego wychowanie w pierwszych latach — to także kwestie, obciążające w praktyce tylko kobietę.

Dysproporcja między kobietą i mężczyzną jest — jak sądzę — zbyt jaskrawa. I jeśli już koniecznie mamy mówić o „wysokim posłannictwie" — to sądzę, że dla dobra sprawy należałoby wyraźniej mówić o tym, że za to wszystko należy płacić przede wszystkim odjęciem kobiecie bodaj części tych prymitywnych obowiązków, które tradycja — chyba niesłusznie — zwalała wyłącznie na jej barki. Należałoby choćby mówić o tym, że skoro biologiczne równouprawnienie możliwe nie jest — to żadna korona nie spadnie mężczyźnie z głowy, jeśli po urodzeniu dziecka odejmie kobiecie — w prostym rewanżu — część jej sakramentalnie „kobiecych" zajęć.

Dalej — tzw. „dom". Dla mężczyzny — bądźmy szczerzy — jest to w wielu wypadkach kwestia jedzenia, opierunku i wygody. Dla kobiety w naszych warunkach jest to sprawa łamigłówek budżetowych, sprzątania, mycia, szorowania, wystawania w ogonkach, wypełniania setek czynności niezbędnych, ale najzwyczajniej ogłupiających, nie mających nic wspólnego z „wysokim posłannictwem".

Tę sprawę mężczyźni kwitują nader osobliwie. Jeżeli mianowicie żona nie pracuje zawodowo — oni w swoich ankietach personalnych wpisują najspokojniej: „żona — nie pracuje". A należałoby wreszcie przyjąć do wiadomości, że wedle ostatnich badań socjologów angielskich domowa praca kobiety — nawet przy zastosowaniu takich ułatwień, jak odkurzacze, froterki, etc. — równa się pracy drwala, jeśli chodzi o ilość zużytej energii.

Dziedziny te nie są jednak jedynymi, jeśli chodzi o problem równouprawnienia.

Kobieta ma pełne prawo do zainteresowań poza-domowych, do zdobywania samodzielnego zawodu i do pracy w nim. Pokutujące jeszcze czasem tezy o rzekomej intelektualnej niższości kobiet i ich niepełnowartościowości w pracy są fałszywe, praktyka nie weryfikuje ich; wprost przeciwnie — w bardzo wielu dziedzinach pracy są nie tylko pełnowartościowymi pracownikami lecz często — dzięki swej większej pracowitości i systematyczności, także dzięki swym zdolnościom — prześcigają mężczyzn. W świetle faktów ideał „trzech K" utrzymać się dziś nie da.

Sprawa pogodzenia tego zjawiska z problemem rodzinnym obowiązków kobiety jest arcy-trudna, ale bynajmniej nie niemożliwa. Pomówimy o tym nieco obszerniej we wnioskach — teraz rzucę tylko parę uwag:

Jest rzeczą dobrą i zasługującą na uznanie, że właśnie współczesność przyznaje kobiecie prawo do zainteresowań poza-domowych, do życia intelektualnego, do zdobycia zawodu; jest rzeczą złą, że w obecnej rzeczywistości ekonomicznej do wyjścia poza dom zmusza kobietę często nie rzetelne zainteresowanie, lecz twarda

konieczność materialna. Nie popełni się chyba błędu, jeśli się powie, że w tej chwili wśród kobiet pracujących zawodowo jest ok. 50% tych, które muszą tak właśnie układać sobie życie.

Jest rzeczą dobrą, że prace wchodzące w skład tzw. „robót domowych" nazywa się po imieniu: ciężką, ogłupiającą harówą. Jest rzeczą złą, że czyni się bardzo niewiele, aby ten stan rzeczy zmienić. Uważam za rzecz paradoksalną, że w erze samolotów ponaddźwiękowych i sztucznych satelitów — kobieta wciąż jeszcze musi się trudzić szorowaniem garnków, praniem brudnej bielizny etc. Jest także rzeczą co najmniej dziwną, że wołając o powrót kobiety do domu — nie czynimy nic, aby to ułatwić; przecież do dziś tzw. „kobieta niepracująca" (tzn. zajęta w domu) — ma trudności w umieszczeniu swych dzieci w żłobku, czy przedszkolu — choćby ich miała 5-ro, aby w ten sposób wykroić nieco czasu na inne zajęcia domowe. To jest zupełny absurd. A z drugiej strony zajęcia domowe — a w pierwszym rzędzie wychowanie dzieci — nie doczekały się także do dziś rehabilitacji. Nie mówi się nic o tym bezspornym fakcie, że dla mądrego i dobrego wychowania dzieci, dla mądrego „poprowadzenia domu" trzeba mieć dzisiaj wiadomości niemal na poziomie uniwersyteckim — z zakresu chociażby psychologii, higieny, pedagogiki itd. Dzisiejszy „dom" nie jest już domem dawnym — o czym także pomówimy później.

Mam nadzieję, że nasz obraz powoli się zaokrągla, staje się coraz pełniejszy. Dorzućmy więc dalszy problem: kwestię planowania rodziny i regulacji urodzin.

Powiem krótko: planowanie rodziny jest rzeczą konieczną i regulacja urodzin jest także rzeczą konieczną.

A teraz — po tym być może nieco szokującym oświadczeniu — będę się usprawiedliwiał. Jaka jest konkretna sytuacja?

Są w Polsce już nie ludzie, ale całe zorganizowane ośrodki, czyniące z kwestii przyrostu naturalnego problem katastroficzny. Wydaje mi się, że ta katastroficzność jeszcze dziś nie jest rzeczą bezsporną. Przede wszystkim wzrastająca stromo linia tzw. „bezwzględnego przyrostu" ludności jest funkcją nie tylko nowych urodzin; jest to także wynik spadku śmiertelności. I tak np. w r. 1938 na tysiąc ludności było zgonów ok. 14,1 — natomiast w r. 1958 — tylko 8,4. Nie należy więc winić rodzących się dzieci za to, że starsi mimo wszystko są zdrowsi i dłużej żyją. Nie należy chyba także winić lekarzy za to, że również i śmiertelność niemowląt jest mniejsza. Dalej: w tym nieproporcjonalnie wielkim naszym przyroście naturalnym tkwi pewna zdrowa logika. Jest on mianowicie największy na naszych Ziemiach Zachodnich, gdzie przeciętne zagęszczenie ludności jest wciąż jeszcze o ok. 50% niższe, niż w województwach

centralnych. Mamy tam jeszcze spore luki ludnościowe do wyrównania. Po trzecie: w roku 1958 Polska ze swoją 29-milionową ludnością nie osiągnęła jeszcze tej ilości ludzi, którzy żyli przed wojną na terytorium objętym jej obecnymi granicami. Na tym terytorium żyło mianowicie ponad 32 miliony ludzi. Wynika stąd, że najbliższe lata będą wciąż jeszcze okresem wyrównywania strat. I jeszcze: wedle prognoz GUS osiągniemy w r. 1967 zagęszczenie około 120 osób/km² — tj. zbliżymy się do obecnego zagęszczenia ludności w NRD, która w r. 1957 miała 153 osoby/km². Niemiecka Republika Federalna zaś miała w r. 1957 zagęszczenie ponad 200 osób/km². Innymi słowy za lat dziesięć polskie zagęszczenie ludności będzie jeszcze niemal o połowę mniejsze, niż obecne zagęszczenie ludności Niemiec; a skądinąd wiadomo, że argument „ciśnienia biologicznego" nie stracił jeszcze w pełni swej siły. Jeżeli zaś potrafimy w ciągu najbliższych dziesięciu lat osiągnąć bodaj połowę niemieckiej pracowitości i wydajności — śmierć głodowa czy nędza nam nie grozi.

Niemniej powtarzam: planowanie rodziny i regulacja urodzin jest konieczna.

I tu dochodzimy do problemu o znaczeniu dla nas węzłowym. Może paść zarzut: przecież ten człowiek rozumuje w sposób laicki i przekreśla nakaz Boży, dany pierwszym rodzicom.

Naszym pierwszym rodzicom — a więc także i nam — Bóg powiedział: „róśćcie, rozmnażajcie się, napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną". Pozwolę sobie zwrócić uwagę na kolejność udzielonych nakazów i ich powiązanie; nie sądzę bowiem, by ta kolejność i powiązanie były przypadkowe.

A na pierwszym miejscu widzimy nakaz „róśćcie" — rośnijcie. Co to znaczy? Przecież w momencie, gdy padł ten nakaz — nasi prarodzice nie byli dziećmi, nie byli niedorostkami. Chodziło chyba nie o fizyczny wzrost. A więc?

Wydaje mi się, że chodzi tu o „rośnięcie w człowieczeństwie". Sądzę, że człowiek „rośnie" wtedy, gdy staje się lepszy, gdy wzrasta jego dobroć ludzka i miłość, roztropność i mądrość. Rodzina i dziecko — wynik drugiego nakazu — może mu w tym dopomóc, może się stać okazją do manifestacji owego „wzrostu" — ale tylko wtedy, gdy człowieka nie przytłoczy nędza i głód, czy nawet prosty niedostatek; w takich wypadkach proces może przebiegać wprost odwrotnie — człowiek stanie się gorszy, a więc „mniejszy". I tu należy dołączyć natychmiast trzeci nakaz: „napełniajcie ziemię". Jest to nakaz, w którym zawarta jest wyraźnie granica terminu — bo przecież wiemy, że powierzchnia ziemi jest wielkością stałą, której nie można napełniać bez końca. Przy zachowaniu obec-

nego tempa populacji musi przyjść moment, gdy ziemia stanie się za ciasna — a to byłoby chyba równoznaczne z przekroczeniem nakazu Bożego o „napełnianiu ziemi" — nie zaś jego realizacją. Tym bardziej, że tuż za tym nakazem, nierozdzielnie z nim związany — widnieje nakaz „czyńcie sobie ziemię poddaną". Poddaną — to znaczy służebną człowiekowi. To znaczy zapewniającą warunki do harmonijnego wypełniania nakazów poprzednich. Wszystkie te nakazy splatają się więc w jedną logiczną i nierozerwalną całość; naruszenie ich wzajemnej harmonii i współzależności może dać tylko dysharmonię.

Musimy sobie trzeźwo uświadomić, że ludzkość całkowicie zignorowała logikę i współzależność Bożych nakazów, że w wyniku tego przekreśliła także ich harmonię i zgotowała sobie przez to zaczątki klęski. Z największą pasją wypełnia tylko drugi nakaz — a zapomina o pozostałych — w ich liczbie zwłaszcza o nakazie „czynienia sobie ziemię poddaną". Należy sobie uświadomić, że dzisiaj, w epoce atomu — wśród 250 milionów ludzi zajętych uprawą roli — 71% używa nadal prehistorycznego drewnianego pługa; to są oficjalne dane Instytutu Gospodarki Światowej. Tenże Instytut podaje, że przed wojną — w r. 1938 — głodowało 39% ludzkości, zaś w r. 1958 — już 62%. W samej tylko Azji pomiędzy rokiem 1938 i 1958 ludność powiększyła się o 14%, zaś produkcja środków żywności tylko o 0,7%. Takich absurdów można by wyliczyć o wiele więcej — a na tej kanwie faktów niezmiernie ostro i jaskrawo uwidacznia się rozumowe zignorowanie nakazów, udzielonych naszym pierwszym rodzicom.

Jest to aktualne także i w Polsce, która jest krajem małym i ubogim, nie dysponującym rezerwami materialnymi. Musimy być trzeźwi i rozsądni. Przyrost naturalny w Polsce jest około czterokrotnie wyższy, niż w bogatych krajach Europy Zachodniej. W Polsce mniej więcej co 45 sekund rodzi się dziecko, co daje w stosunku rocznym ponad pół miliona dzieci. Ten przyrost pochłania już dzisiaj kwotę ok. 5 miliardów złotych — tj. 1/4 ogólnego dochodu narodowego. To nie jest wyłączny problem żywności — to jest także sprawa żłobków, przedszkoli, szkół, szpitali, mieszkań, etc., etc., których wciąż mamy zbyt mało — grubo niżej potrzeb. W skali „ludzkiej" jest to równoznaczne z wyrokiem skazującym na ciągłe obracanie się w zaklętym kręgu najbardziej elementarnych potrzeb bytowych i — praktycznym wykluczeniem Bożego nakazu „rośnięcia". Jakże ma rosnąć w swym dobrym człowieczeństwie ktoś, skazany na obsesję myśli o swojej bezsilności?

Powtarzam: zignorowaliśmy harmonię Bożych nakazów. I konsekwencje tego stanu rzeczy musimy ponosić.

Z naszego stanowiska ujmijmy całokształt sprawy tak:

Mamy pełną rację, gdy walczymy z przerywaniem ciąży. Nie będziemy mieli racji, jeżeli zechcemy propagować nieograniczoną niczym rozrodczość — zapominając o tym, że tyczący się tej sprawy nakaz jest tylko częścią nakazu Bożego, która nie może być głoszona w oderwaniu od całości słów Bożych z Księgi Genezis. Zapominając także i o tym, że taka propaganda bije nie w kogo innego — jak tylko w zwykłych ludzi, w rodzinę, w dziecko i w człowieka. Nie możemy dopuścić do tego, aby dziecko było postrachem — a będzie nim, częściowo już nim jest, gdy głosi się żywiołową i nie poddaną żadnym rygorom rozrodczość.

Jeżeli bronimy dziecka i rodziny — musimy się bić równocześnie o to, aby nasi rodacy lepiej, mądrzej i wydajniej pracowali: aby „czynili sobie ziemię poddaną". Jeżeli bijemy się o człowieka w jakimś „porządku Bożym" — musimy się bić przede wszystkim o to, aby miał on konkretne szanse wypełniania pierwszego z nakazów Bożych: — nakazu „rośnięcia". Jeżeli występujemy przeciwko określonym formom kontroli urodzeń — nie wystarczy powiedzieć „nie", bo to „nie" niczego nie załatwi. Trzeba wskazać ludziom takie środki, które z naszego punktu widzenia będą dopuszczalne, zaś w skali obiektywnej okażą się równie skuteczne jak te, które zwalczamy. To jest kwestia podstawowej odpowiedzialności moralnej. To jest niewątpliwie zadanie dla katolickich uczonych i lekarzy, dla psychologów i wychowawców. Może to będą jakieś nowe zdobycze z zakresu środków biologicznych — nie wiem, to jest zadanie dla fachowców. Ale zadanie naglące i pilne, warte na pewno głębokiego przemyślenia. Bo sytuacja populacyjna nie jest być może — jak powiedziałem — katastroficzna w Polsce już dziś; ale może się stać taką już jutro, jeżeli nie pomyślimy o tym — także my, katolicy.

Pora już uzupełnić nasz obraz także o pewne syntetyczne obserwacje o charakterze obyczajowo-psychologicznym.

Wspominałem tu już o książce ks. Gaume — tej sprzed 100 lat. Otóż autor tej książki głosił także pochwałę rodziny patriarchalnej. Ideał ten — jak sądzić można — bywa także propagowany i dziś. Otóż czas powiedzieć sobie, że na naszych oczach giną ostatnie relikty rodziny patriarchalnej w sensie socjologicznym, w związku z czym stawianie jej za wzór całkowicie pada w próżnię. Jakie bowiem są fakty?

Rodzina współczesna jest rodziną niejako „otwartą". Już dawno przestała istnieć jako jednostka produkcyjna, a dziś nie jest nawet jednostką konsumpcyjną; w wielu wypadkach już nawet w bardzo wczesnym okresie dziecko — bodaj częściowo — wychodzi poza

dom. Dawne więzy materialne łączące rodzinę uległy rozluźnieniu, bo choćby rozwijający się przemysł oferuje młodym szanse wczesnej samodzielności. Współczesny młody człowiek i dziewczyna usamodzielnia się — zwłaszcza myślowo — o wiele wcześniej. Zanikły, lub zanikają kwestie posagów i wiana, dobór partnerów w młodych małżeństwach wolny jest coraz wyraźniej od obciążeń stanowych.

Następuje — co jest rzeczą bodaj że najważniejszą — zupełne przewartościowanie stosunków i więzów, łączących rodzinę. Młodzi ludzie o wiele bardziej szczerze wyjawiają swoje poglądy, zaś szansą współczesnych rodziców stało się tylko p r z e k o n y w a n i e, stała się rola najbliższych przyjaciół swojego syna, czy córki — nie zaś patriarchalne wymaganie ślepego posłuszeństwa. Ich szansą jest autorytet wynikły z ich własnego sposobu postępowania, nie zaś z jakichkolwiek założeń apriorycznych.

W rodzinie typu patriarchalnego miłość i szacunek dla rodziców były zjawiskiem, którego istnienie przyjmowało się niejako w trybie automatycznym — jako rzecz zrozumiałą samą przez się. Dzisiaj już tak nie jest: młodzi zachowują w pełni świadomość biologicznych i uczuciowych więzów łączących pokolenia — ale równocześnie swojego szacunku nie dają już za darmo, automatycznie; w bardzo wielu wypadkach badają trzeźwo, czy rodzice rzeczywiście godni są zaufania i szacunku.

Mówimy, że dzieci nie mają prawa sądzić swoich rodziców. Być może. Ale za to mają rzeczowe podstawy, aby to czynić. Podawałem tu już cyfrę dotyczącą przestępstw nieletnich w roku 1957 — przestępstw, popełnionych niejako „przeciwko światu dorosłych". Wynosiła ona 17.200 spraw w s k a l i k r a j o w e j. Otóż należy równocześnie podać do wiadomości, że w tymże samym roku 1957 w samym tylko województwie katowickim (a w i ę c n i e w s k a l i k r a j o w e j) — przekazano do prokuratury 9020 spraw z art. 10 i 246 KK o znęcanie się nad dziećmi; zanotowano także 212 dzieciobójstw. To są cyfry j e d n e g o województwa, a województw w Polsce mamy 17 — więc może lepiej będzie zrezygnować z przemnożenia; cyfry mogą być zbyt szokujące.

Dickens powiedział kiedyś że „sprawa ludzkości będzie przegrana, jeśli na Sądzie Ostatecznym pojawi się chociaż jedna dorożkarska szkapa". Wydaje mi się, że sprawa najrozmaitszych pretensji naszych polskich rodziców będzie także przegrana na tymże Sądzie jeśli pojawią się tam nasze dzieci.

A przecież w grze o miłość i szacunek pomiędzy dziećmi i rodzicami, w grze o rodzinę — odcinek spraw kryminalnych jest tylko fragmentem sytuacji.

Rodzice żądają od dzieci szacunku dla swoich poglądów — ale często nie potrafią uzasadnić ich słuszności. Żądają konsekwentnej uczciwości — ale sami nader często bywają na bakier z tą uczciwością, co dzieci i młodzież świetnie widzi. Żądają uznania swej kierowniczej roli — ale nie legitymują swoich żądań dowodem, że rzeczywiście dorośli do kierownictwa. Żądają zaufania — ale często sami to zaufanie niszczą niezrozumieniem czy brakiem talentów pedagogicznych.

Znam osobiście bardzo wielu młodych ludzi i mogę z pełnią odpowiedzialności powiedzieć, że we wszystkich niemal wypadkach, w których rodzice rzeczywiście zasługują na szacunek i zaufanie — ta więź rodzinna, chyba najbardziej zasadnicza — szwanku nie poniosła. Tym samym zachowana jest podstawowa wartość, przypisywana rodzinie patriarchalnej. Jeżeli zaś prysła ona w wielu innych tragicznych czasem wypadkach — to za ową „weryfikację" nie ponosi winy młodzież. Nie należy bić się w cudze piersi.

Sytuacja rodziny wskutek zaszłych przemian jest dzisiaj niewątpliwie bardzo trudna. Nigdy dotąd nie zaostrzyła się tak bardzo prawda starego powiedzenia, że „nie sztuka urodzić dziecko, sztuka je wychować". To jest naprawdę sztuka dzisiaj — w warunkach, gdy krąg możliwości oddziaływania uległ wydatnemu pomniejszeniu, ciężar zadania przeniósł się z sankcji na perswazję i przykład osobisty, zaś krytycyzm młodego pokolenia ma niewątpliwie podstawy rzeczowe. Jest to tym bardziej trudne, że współczesna „rodzina otwarta" burzy wszelkie tradycyjne nawyki wychowawcze, wymaga stosowania zupełnie innych, o wiele bardziej elastycznych i mądrych metod. I należy stwierdzić, że współcześni rodzice nie dorośli do swoich zwiększonych zadań, do swojej zwiększonej odpowiedzialności. Jednym z bardzo wielu dowodów egoizmu i braku odpowiedzialności rodziców może być np. kwestia rozwodów. I tak np. w r. 1957 organa MO przechwyciły 1890 dzieci, które uciekły z domów. Jest rzeczą przerażającą, że wśród owych zbiegów było tylko 6% sierot i tylko 19% dzieci z rodzin zdegenerowanych — natomiast aż 58% dzieci ze „zwykłych" małżeństw rozwiedzionych. Jest to statystyka, która przeraża i zmusza do myślenia. Szkoda tylko, że nie myślą o niej ludzie decydujący się na założenie rodziny. I szkoda, że mówiąc tak wiele o „złej młodzieży" — tak mało uwagi poświęcamy wychowaniu rodziców.

Czas już kończyć. Mam nadzieję, że wnioski i propozycje zawarte już były częściowo w samym toku naszych rozważań — teraz pozostaje tylko zamknąć je w pewne krótkie ujęcia.

Pierwszym, naczelnym i chyba najważniejszym wnioskiem jest prośba o z r o z u m i e n i e. Problem rodziny w Polsce jest proble-

mem o wiele trudniejszym i bardziej zawikłanym, niż nam się wydaje; jest to także problem zmienny w swojej postaci, dynamiczny, wymagający stałej obserwacji i szybkiej refleksji. Zadania w tym zakresie ująłbym obrazowo w ten sposób: nie pozostaje nam nic innego, jak jedną ręką trzymać mocno nasze prawdy — zaś drugą rękę położyć bardzo czujnie na pulsie materialnej i psychicznej rzeczywistości życia rodzinnego w Polsce; na pulsie przemian, które już zaszły i na pewno jeszcze zajdą.

Drugi wniosek: do przemian tych należy chyba podchodzić w sposób chłodny i nieuprzedzony. Tylko wtedy nasze reakcje będą mogły być skuteczne. Musimy zawsze wyodrębnić bardzo trzeźwo sprawy naprawdę ważne i fundamentalne — od spraw, które tylko wydają się najważniejsze na mocy przyzwyczajenia. W przykładowym konkrecie: nie brońmy w sensie socjologicznym rodziny typu patriarchalnego — bo w realnym obecnym układzie współczesności rodzina taka musi być anachronizmem. Także i pruski „ideał trzech K" — zresztą nie mający w swej istocie nic z chrześcijaństwa — jest „przegrany" we współczesności. Jeżeli natomiast pragniemy np. przywrócić kobiecie jej rodzinną funkcję — musimy po pierwsze dopomóc w stworzeniu odpowiednich warunków materialnych, po drugie zaś udowodnić kobiecie — i to argumentami rzeczowymi, nie zaś nawoływaniem do sentymentów — że we współczesnej rodzinie rola żony i matki wymaga co najmniej równych kwalifikacji intelektualnych, fachowych i moralnych, co np. praca naukowa. To nie będzie teza naciągana — tak naprawdę jest, tylko że kobiecie nikt tego nie udowodnił dotąd, nikt nie potrafił jej przekonać. Wprost przeciwnie: wyrobił się umowny nawyk myślowy, deprecjonujący życie domowe.

I po trzecie wreszcie — musimy także stworzyć kobiecie warunki do tego, aby nawet dom nie zarzynał jej zainteresowań pozadomowych. I jeszcze: naszym mężczyznom musimy także mówić, że rola kobiety-sprzątaczki, kobiety-służącej i kobiety-maszyny rodzącej siedmioro dzieci w ciągu 7 lat — bo tak chce popędowy egoizm męski — odchodzi w przeszłość. I mają rację kobiety, jeśli się buntują przeciwko takim rolom. Macierzyństwo nie może polegać na mordędze — tak, jak małżeństwo nie zamyka się kwestią konsumpcji. Tak, jak ojcostwo nie polega w końcu na płodzeniu i płaceniu; nakłada takie same obowiązki, jak macierzyństwo.

Wszystkie propozycje tego rodzaju wynikają z postulatu kontaktu z życiem, z postulatu chłodnego rozeznania i skutecznego działania.

Z tych samych źródeł wynika także i inny postulat: trzeźwego przeanalizowania sprawy planowania rodziny, o czym mówiłem

zresztą dość obszernie. Polska rzeczywiście jest taka, że któreś z kolei dziecko musi się stać dzieckiem „niechcianym" — wraz ze wszystkimi konsekwencjami tego stanu rzeczy — i to nie z przyczyny wygodnictwa, czy egoizmu rodziców, ale nader często wskutek poczucia odpowiedzialności za los dzieci. Tę odpowiedzialność musimy dzielić ze zwykłymi, prostymi ludźmi, ze zwykłymi małżeństwami. Zwykły człowiek z ulicy musi zostać przekonany, że także i w tych prozaicznych, ale bardzo dlań istotnych tarapatach i trudnościach jest rozumiany. A w tej chwili — niech mi to będzie wolno powiedzieć — nie jest o tym przekonany. Dla zwykłego człowieka, dla zwykłych rodzin, borykających się z tysiącznymi trudnościami — takie np. słyszane niekiedy apologie wielodzietności nie są niczym innym, jak podawaniem do wierzenia rozwiązań kwadratury koła.

I jeszcze jedno: musimy sobie także zdać trzeźwo sprawę z tego, że żyjemy w okresie jakiejś powszechnej weryfikacji pojęć. Nikt i nic nie jest wyłączone z tego kręgu. Oczywiście — związany jest z tym także i pewien chaos pojęciowy. Ale wynika z tego rzecz bardzo ważna: uświadomienie sobie faktu, że realną siłą w tej sytuacji są logiczne argumenty, wynikające z poznania i rozeznania.

**Tadeusz Żychiewicz**

Ks. STANISŁAW KLUZ

# ROZMOWY Z MŁODZIEŻĄ

Niech nikt nie sądzi, że te rozmowy zostały zmyślone, ani też że zakończyły się zwycięstwem: najczęściej klęską. Nigdy się też do nich nie przygotowywałem; wiodłem je na ulicy, na przystanku autobusowym, w kawiarni, w szkole, rzadziej w domu, mieszka bowiem w moim sąsiedztwie staruteńki już ksiądz, którego gorszą przychodzący do mnie młodzi ludzie: gorszą go swym ekscentrycznym wyglądem, gorszą go tym, że nigdy przed nim nie chwalą Pana Boga, a prawdopodobnie w Pana Boga rzadko który z nich wierzy, gorszą go porą dnia: „porządna" młodzież wie, kiedy do księdza się przychodzi; nade wszystko gorszę przezacnego emeryta ja sam i gdy przejeżdżająca przez moje miasto studentka z dzieckiem zatrzymała się u mnie na kilka godzin, by dziecko obsuszyć i przebrać, ono zaś ignorując wyraźnie powagę miejsca — księże mieszkanie — jęło płakać do wilgoci nową przydając wilgoć, a przede wszystkim zdradzając swoją u mnie obecność, miarka się przebrała: z ubolewaniem musiał czcigodny mój sąsiad stwierdzić, że jego podejrzenia i przewidywania się wreszcie spełniły...

Ale nie trzeba się gorszyć zgorszeniem tych gorszących się: „przecież za ich czasów tak nie bywało".

## FRANCISZEK, CZYLI NIECHĘĆ DO MŁODYCH

Franciszka nie widziałem już od lat: był moim towarzyszem broni jeszcze w czasie okupacji, odprowadzałem go do oddziału[1]. Teraz jest dobrze po trzydziestce. Wraz z jego przybyciem weszło do mego mieszkania coś Dawnego — ale zaraz zniknęło. Było to tak, jak z czyjąś twarzą zauważoną z okna pędzącego pociągu: zanim sobie przypomnimy, skąd tę twarz znamy, człowiek niknie już w tłumie zgromadzonych na mijanej stacji. Franciszek jest pe-

1) Osoby prawdziwe — imiona zmienione (przyp.autora)

łen żalu: najpiękniejsze lata — twierdzi — zmarnował. Gdy jego koledzy pokończyli studia, to on, który dla Sprawy nadstawiał karku dziś jest zaledwie kasjerem, koledzy go nie dostrzegają.

## KAZIK, CZYLI „TRZEBA ŻYĆ".

Pracujące w punkcie Repatriacyjnym harcerki zapoznają mnie krótko z historią Kazika W. Przybył rok temu z zagranicy z babcią i niewiele starszą od siebie siostrą; on sam ma lat piętnaście. Rodzina w Kraju z niepokojem przyjęła wiadomość o powrocie zaginionych, poszerzyła bowiem stan swego posiadania o ich majątek, jakąś tam parcelę pod Częstochową. Wkrótce jednak babcia umiera, siostra wychodzi za mąż, Kazik zaś przebywa w internacie i ciągle choruje na żołądek. W październikowe popołudnie Kazik do mnie przychodzi, jest uśmiechnięty, ma na sobie przydługą marynarkę (dzięki działalności charytatywnej parafii) i jest pochylony. Zapytuję, dlaczego nie trzyma się prosto. Chłopak się zaczerwienił: pokazuje się, że podarte spodnie chciałby zakryć połami marynarki. Kazik ma uzdolnienia malarskie i gdyby tylko miał farby, to mógłby malować piękne obrazki treści religijnej, on sam zresztą będzie księdzem.

Po dwóch latach, trzeba było bowiem nieco zaczekać, by się przekonać, czy księże zapały z niego nie uszły, odwożę chłopca do klasztoru. Jak się dowiaduję, stanowi chlubę swego zgromadzenia. Naszła mnie chęć odwiedzenia go, no bo niby do tego klasztoru go przywiozłem i miło jest człowiekowi zażywać radości i owoców swych trosk i miło też wysłuchiwać od przełożonych pochwał udzielanych wychowankowi: bo to wreszcie są pochwały dla nas. Uprzedzam Kazika listownie o swym zamiarze. Otrzymuję list ekspresowy, w którym Kazik mi pisze, żebym się nie gniewał: on ocenia dobrze, co dla niego zrobiłem, ale niestety nie będzie się mógł ze mną zobaczyć i żebym nie przyjeżdżał...

Domyślam się, że zdaniem niektórych przełożonych Kazika mój sposób bycia raziłby na tle klasztoru.

## HALINA CZYLI EMANCYPANTKA

Halina towarzyszyła chłopcu, który miał tam jakąś sprawę u mnie do załatwienia; gdy chłopca odprowadzałem do bramy, przedstawił mi ją i obydwoje odeszli. Mniej więcej za miesiąc Halina przybyła do mnie z tym samym chłopcem, ale tym razem on czekał na nią, gdy Halina ze mną rozmawiała. Jest studentką me-

dycyny, pochodzi z podkrakowskiej wsi. W czasie wakacyj przychodził do nich często tamtejszy agronom, który jej rodzicom bardzo się podobał: upatrzyli go sobie jako przyszłego zięcia. Halina nie ma wcale ochoty wychodzić za mąż, ma bowiem dwadzieścia lat, chce ukończyć studia, a po wtóre nie spodobał się jej kandydat ani jego konkury. Rodzice wówczas polecają jej opuścić dom, zawiodła bowiem ich nadzieje. Halina pakuje swe rzeczy i wraca do miasta. Tu jest zupełnie sama, bez środków do życia, bez stypendium.

Odpowiadam jej, że może rodzice przecież za nią zatęsknią, przyjdą, zmienią swój nierozsądny zamiar, niech będzie wyrozumiała dla tych spracowanych ludzi, niech napisze do nich na święta, a kilkaset złotych na mieszkanie i stołówkę chyba się znajdzie.

## JUREK CZYLI „*ONE OF US*".

Ma lat osiemnaście, ojciec jest urzędnikiem, matka kontrolerką w kinie. Jurek jest bardzo zdolny, wykładów mych słucha z zaciekawieniem, w czasie lekcji dorzuca jednak niekiedy zupełnie nieoczekiwanie „powiedzonka". Lubię te jego powiedzonka, znakomicie bowiem leżą w temacie. Ale poza tym jest bardzo zamyślony, pauzy spędza przeważnie samotny, a zapytany, co mu też dolega, odpowiada, że chętnie by porozmawiał i przyjdzie do mnie do domu. W domu jednak rozmowa się nie klei. Dopiero gdy dostrzegł na półce książki Conrada, odzywa się, że on też lubi Conrada i czytuje go na cmentarzu. Oczywiście, odpowiadam, można i na cmentarzu, ale to dość osobliwe *lectorium*. No bo on ma warunki parszywe: ojciec wraca do domu często pijany, ale nie żeby był pijakiem, broni chłopak, tylko czasem lubi tak sobie... Gdy późno wraca, to oni z bratem czekają, bo trzeba bronić matki. Gdy natomiast jest trzeźwy, to wtedy znowu oddaje się ich „wychowaniu", mówi o szacunku winnym rodzicom, chłopcy z kolei poszerzają w tej „dyskusji" tematykę o powinności rodziciela, rozmowa staje się wtedy dość „ożywiona" (Jurek podnosi palce ku skroni, rozcięta skóra) wówczas oni z bratem uciekają z domu, a obok jest cmentarz. Jurek prosi, by pomóc mu dostać się do internatu państwowego, do czego on właśnie nie ma prawa, bo internat przeznaczony jest dla zamiejscowych. Dyrektorka szkoły jest bardzo ludzka, chłopak idzie do internatu. Po miesiącu spotykam go znowu i zapytuję, jak wiedzie się mu w internacie. Internat opuścił: „wszystkiego trzeba zaznać w życiu" — powiada filozoficznie. Jego miejsce jest w domu, „nie trzeba opuszczać statku"...

## ANNA, CZYLI KRĘTE ŚCIEŻKI

Annę poznałem w czasie rekolekcji. Jest asystentką przy katedrze filologii. Rok temu poznała dziennikarza, z którym pływała na tej samej lajbie na Mazurach. Mówi mi, że od dawna prosiła Boga o człowieka, którego by mogła pokochać i raz powiedziała sobie, że człowiek, którego pokocha, będzie tym właśnie darowanym jej przez Boga. Niestety dziennikarz jest żonaty, ma dwoje dzieci, ale jest to małżeństwo nieszczęśliwe i on wszczął już sprawę rozwodową. Anna stara się mnie przekonać, że nierozerwalność węzła małżeńskiego, tak jak tego domaga się Kościół, jest czymś niemoralnym i okrutnym: jej rodzice, pamięta od dziecka, nigdy nie byli ze sobą w zgodzie, nigdy nie byli sobie wierni, ona już jako dziecko pamięta, że atmosfera nie była u nich nigdy dobra. Wszyscy męczą się od lat. I po co? Właśnie ze względu na dzieci winni się byli rozejść. Anna zapomina, albo nie chce pamiętać, że właśnie dzięki temu trwaniu jej matki mimo nieszczęśliwego małżeństwa, ona dziś kimś jest, stara się bowiem zyskać argumenty dla swojej sprawy. Zapomina też, że człowiek, który jej pożąda i chce opuścić własną żonę, jest dzieckiem rodziców rozwiedzionych, w domu nie dano mu przykładu wytrwałości ani obowiązkowości, natomiast codziennie otrzymywał przykład egoizmu, przekładania swych spraw nad sprawy dzieci, a gdy ona za nim pójdzie, to wnet zazna i doświadczy na sobie samej, że nie będzie tak, jak ona sobie to teraz wyobraża. Człowiek, którego pokochała, nie jest gwarantem wierności i opuści ją dla kogoś innego po roku czy później. Anna odpowiada, że wówczas popełni samobójstwo, ale zresztą ona wie, że on ją kocha, a ona swą miłością wychowa go do wierności i uczyni zeń człowieka, będzie dla niego matką, żoną, przyjacielem. Zresztą ona jest już zdecydowana, mogę sobie zaoszczędzić wszelkich perswazji, nie szuka po prostu mojej rady, a przyszła tak sobie, żeby mi to powiedzieć.

Po jakimś czasie Anna znowu przychodzi; usiadła i płacze, mówi, że stało się już coś nieodwołalnego, ale ona mnie prosi, by jej było mimo to wolno do mnie przychodzić. Oświadcza gotowość wszelkiej pracy, którą bym jej nałożył, bo ona chce w innych rzeczach być Bogu wierna, byle On tylko tego jednego od niej się nie domagał i by tylko mężczyzna był jej wierny.

Odpowiedziałem jej, że Bóg zawsze na nas czeka, więc dlaczegóż by ksiądz miał przed nią zamykać drzwi?

## KRYSTYNA, CZYLI POSZUKIWANIE PROSTEJ DROGI

Z pośpiechem idę na dworzec, nie znam nawet dobrze drogi, bo po raz pierwszy jestem w tym mieście. Mija mnie dwoje młodych ludzi, wydaje mi się, że kobietę skądś znam. Minąwszy ich, oglądam się, zwalniając kroku i widzę, że i ona się ogląda, pozostawia towarzysza i idzie w mym kierunku. „Jestem Krystyna, siedziałam w pierwszej ławce, w klasie drugiej licealnej". Było to równo jedenaście lat temu, przypominam ją sobie teraz.

Istotnie siedziała w pierwszej ławce. Prosi, bym do niej wstąpił: mieszka tu obok. Idziemy. Krystyna zajmuje maleńki pokoik, obok laboratorium chemiczne, bo mieszka w zakładzie pracy. Na półce pełno książek, są to książki „smutne": Camus, *Listy do Mileny*, *Światłość w sierpniu* i inne tego gatunku. I zaraz zaczyna opowiadać: po maturze wyszła za mąż, dwa miesiące później opuściła męża. Wszystko, co opowiadał o sobie, okazało się nieprawdą: nie był żadnym inżynierem, nie ukończył politechniki, mimo, że urządził przyjęcie — „oblewanie" dyplomu. Na przyjęciu był nawet pan, którego przedstawił jako swego profesora z politechniki. Jeszcze jako narzeczony wtajemniczył Krystynę w swą „wielką działalność polityczną": należał do podziemnej organizacji, stąd to nalegał na rychły ślub, bo będzie pewnie musiał uciekać. Ślub biorą w warunkach przyspieszonych za dyspensą od zapowiedzi. Po ślubie wszystko się ujawnia: ten psychopata zmyślił taką misterną konstrukcję kłamstwa i nieprawdy, stworzył takie pozory prawdopodobieństwa, że dziewczyna mu całkowicie zaufała. I było to też pierwsze zawiedzenie młodego zaufania.

Pierwszą myślą Krystyny po ucieczce z domu męża, to udać się do swego proboszcza. Jej czyste, ufne serce widzi tu jakąś zupełnie prymitywną krzywdę, sama rozstrzyga w swym prostym rozumowaniu, że akt ślubny był tylko podstępem i oszustwem. Jest to tak, jak by jej sprzedano w sklepie inny towar, niż głosi opakowanie i etykieta i ona teraz zwraca się do instytucji arbitrażowej, by ten podstępny kontrakt unieważniła. Ale tu jej radzą, by jednak towar zatrzymała: ostatecznie można się będzie uwolnić od towaru, ale zajmie to dużo czasu i będzie dużo kosztować... Młodość jednak nie ma cierpliwości. Jej się wydaje, że akcent położono na słowie „koszty", pieniądze... I wtedy odchodzi od Kościoła w poczuciu krzywdy.

W czasie wakacyjnej praktyki, którą odbywa z kilkoma jeszcze koleżankami, demonstruje swą „niewiarę": gdy koleżanki udają się w niedzielę do kościoła, ona robi przepierki i szyje. Pod koniec miesiąca jedna z koleżanek, ta właśnie, która czyniła jej wyrzuty, że

opuszcza nabożeństwo, zwierza jej się bez żenady: „koniec miesiąca, nie ma ani gronia, trzeba się będzie przespacerować przez sypialnię dyrektora"... Tych rzeczy ona zupełnie już nie może pojąć: gorliwość w pełnieniu praktyk religijnych i ta moralność cudzej sypialni.

„Ale i ja przez te lata nie żyłam samotnie" — powiada, i wstaje, by z szafy wyjąć drugą chusteczkę, tamta już zupełnie mokra od łez. Ale z każdego grzechu wychodziłam coraz to smutniejsza. „Chciałabym jeszcze kogo pokochać i chciałabym mieć dziecko. Minie dobre dwadzieścia lat, zanim i ono mnie zdradzi i opuści".

## JADWIGA, CZYLI ODZYSKANA NADZIEJA

Bardzo wierna wychowanka sióstr — powiedzmy Niepokalanek — wpada do mnie niezmiernie podenerwowana: dowiedziała się od swej koleżanki, że pewna absolwentka Akademii Medycznej chce popełnić samobójstwo: jest w ciąży, ojciec dziecka, dwudziestoletni student, nie ma zamiaru z nią się żenić, a gdy się dowiedział, że przyjaciółka chce popełnić samobójstwo, miał powiedzieć: „dlaczego była taka głupia, ma, czego chciała" — i przestał się interesować losami Jadwigi W. Jadwiga uzbierała kilkanaście recept na luminal i inne tego rodzaju środki, zaczęła je skupywać; zresztą całe jej zachowanie wskazywało na to, że z nią się coś niedobrego dzieje. Polecam za wszelką cenę sprowadzić dziewczynę do siebie: koleżanki doprowadzają ją pod bramę mego domu, dzwonią i wpychają ją do mnie, zaś same się ulatniają.

Jest tak drobna i szczupła, wygląda na maturzystkę, zaś w jej zachowaniu się nie ma nic, co by przypominało kogokolwiek z Ulicy Nadbrzeżnej. Nie mówi nic, tylko bezustannie płacze, ukrywając twarz w dłoniach. Po chwili podnosi głowę i zapytuje, dlaczego ja się nią zajmuję: są inne dziewczęta, które czymś zasługują na to, by ktokolwiek nimi się zajął, dla niej nie ma już nigdzie miejsca, ani wśród ludzi, ani w kościele, wczoraj była z matką na nabożeństwie majowym: wszystko pogłębiało jej rozpacz: i modlitwy do czystej Dziewicy, i śpiew litanii, i pieśni. Ona nie jest warta niczego. Zawiodła nadzieje rodziców, którzy nic nie wiedzą. Matka przez wiele lat ciułała pieniądze, by jej urządzić gabinet, gdy skończy studia; ojciec ją zabije, gdy dowie się, co ona zrobiła.

Jadwiga jest jedynym dzieckiem tej rodziny, a jest to jedna z tych porządnych rodzin, które dla dobra dziecka gotowe są poświęcić samo dziecko. Płacze prawie dwie godziny, twarz ukryta w dłoniach. Słaniającym się krokiem opuszcza moje mieszkanie, wstępuje jednak do kaplicy, zakonnic, jest bowiem maj. Stwarza się

Jadwidze w pewnym pensjonacie warunki do porodu, otacza się troską, ale pozbawioną tajemniczych szeptów, że to jest ta... zaciera się w niej powoli urazy, że nosi w łonie nieślubne dziecko, a za parę miesięcy udajemy się na chrzciny — ojcem chrzestnym jest znany profesor — by uczcić jej macierzyństwo.

Już się tak u nas utarło to przekonanie, że życie jest ciężkie, że nie ma tu co liczyć na sentymenty, że łokciami trzeba się rozpychać na prawo i lewo, by zdobyć jakieś miejsce na świecie. Szczególnie myślą tak młodzi ludzie, i nic dziwnego. Dawniej *Lehr-und Wanderjahre* trwały co najmniej do trzydziestki, która była sygnałem, że należy odtąd zaprzestać poznawania świata, uczenia się jego praw, szukania swego miejsca. I odtąd można było spokojnie zakładać rodzinę, powoli przejmować po ojcu stanowisko, godność, znaczenie w społeczeństwie. Dziś dwudziestoparoletnie dzieci zakładają rodziny, szyko dorabiają się potomstwa i nie osiągnąwszy (bo jak w tym wieku można osiągnąć) żadnego stanowiska czy zarobków umożliwiających utrzymanie domu, stają wobec obowiązku utrzymania go za wszelką cenę. Rozpoczyna się zdzierające siły, zabijające wszelką radość życia gonienie za pieniędzmi, posadą, stanowiskiem. Pokolenie najmłodsze, widząc wysiłki swych starszych braci i sióstr, wpada w drugą skrajność: użycia „na całego", uzasadnianego wątpliwą „filozofią" pseudoegzystencjalistyczną. „Ciało ma kolosalną przyszłość", jak się wyraził recenzent ostatniebo programu STS w Warszawie.

W oczach pokolenia z czasów okupacji, dokonywającego dziś wielkiego obrachunku swego życia, młodzież dzisiejsza to plewy, wyprane ze wszystkich głębszych wartości i ideałów. Padają zaraz ciężkie, nabrzmiałe bólem zarzuty: my poświęcaliśmy nasze życie, naszą krew w służbie ideałów, dla nich ideałem jest stanowisko, posada, kariera. Symptomatyczna jest niechęć „środowiska" do tak zw. grupy „Współczesności": dawni bojowcy skłonni są widzieć w swych młodych kolegach same złe cechy, karierowiczostwo i bezideowość w pierwszym rzędzie.

Istotnie nieraz tak jest. Interesowność przejawia się na różnych polach — spotykamy ją nie tylko w urzędzie: widzi się ją nieraz, jak deprawuje młodych ludzi w sutannach i habitach, jak niezależnie od miejsca i stanowiska objawiają się podobne symptomy: śmierć żywych ludzkich uczuć, obojętność na wszystko, co nie dotyczy kariery.

Nie potępiajmy z góry, autorytatywnie: nieraz taka bezwzględność jest bezwzględnością szczura zapędzonego w kąt podwórka, który skacze w rozpaczy do oczu najpotężniejszym przeciwnikom.

A jednak na tym, tak wrogim ideałom gruncie, wyrasta nieraz coś lepszego, coś, co w niczym nie ustępuje heroizmowi poprzedniego pokolenia. Czy to będzie Halina odrzucająca mariaż z wyrachowania, czy Jurek wbrew wszelkim racjom pozostający w domu w myśl conradowskiej zasady wierności — w tych przecież dzieciach jest nieledwie jakaś wielkość.

W okresie, gdy tak bardzo rozluźniły się normy obyczajowe, decyzja o wyborze drogi zależy już tylko od sumienia własnego. Mówi się, że młodzież nie ma poczucia norm etycznych czy społecznych w takim stopniu jak dorośli. Ale wie przecież dobrze, że decyzje obowiązują. Od Anny, która przełamać się nie może, dokonuje złego czynu, choć dobrze wie o tym i czyn ją wyraźnie upokarza, poprzez Krystynę porzucającą dotychczasową złą drogę i szukającą wyjścia z ciemności, gdzie ją zapędziło życie i własna nierozwaga, do Jadwigi, heroicznie przyjmującej moralnie lepszą ale życiowo gorszą sytuację — wszędzie widzimy bunt sumienia przeciwko łatwiźnie, niepokój wynikający z przenikliwego samooszacowania swego czynu i poczucie, że decyzja jest ciężka, za ciężka nieraz — jak u Anny — by jej sprostać.

Ale bo też i życie jest dla młodzieży groźniejsze niż dla jej ojców, dla starszego pokolenia. Zmusza ją do nieodwołalnych decyzji w wieku zupełnie do nich niedojrzałym, stawia przed problemami trudnymi do rozstrzygnięcia a nieraz nierozstrzygalnymi nawet dla dorosłych, znających podstępy i zasadzki świata. A jednak stać tych młodych ludzi na wysokie poczucie wartości moralnych, niespotykane u poprzednich pokoleń tragiczne poczucie rozdźwięku między tym, co się robi, a tym, co powinno się robić. Jakże daleko jest dzisiejszy dwudziestolatek od witalnego optymizmu gombrowiczowskiej rodziny Młodziaków.

Dla Franciszka, starego konspiratora z odległej epoki lat czterdziestych młodzi są ludźmi bez konfliktów, są pozbawionym twarzy produktem zbiorowego wychowania. Z góry patrząc na swych braci, oddziela się od nich murem niechęci i milczącej pogardy, oni zaś odwzajemniając się mówią o pokoleniu frajerów. Trzeba jednak pozbyć się pozy pogardliwej wyższości, tej dość pospolitej wady, trzeba starać się zrozumieć dążenia i postawy tej młodzieży.

Podstawowym błędem popełnianym dziś przez wielu duszpasterzy młodzieżowych jest, jak się zdaje, owa postawa „z góry", postawa pouczająca, właściwa ludziom, którzy wiele przeszli i widzieli. No, ta większość młodych, znająca wojnę jedynie z opowiadań, nie jest świadoma wielu gorzkich prawd życia, ale to nieznaczy, że nie zna życia w ogóle. Gdy tylko przyjmuje się wobec nich pełną pokory i życzliwości postawę, otwierają się serca, pokazując konflikty

nie mniej groźne i poważne, niż te z lat naszej młodości. Nie zawsze można im pomóc — dobrze jest, jeżeli tylko chodzi o mieszkanie, odzież czy pieniądze. Przeważnie możemy tylko wysłuchać i współczuć — decyzja dokona się w ich sercach. W każdym razie pouczenia, morały na ogół nie skutkują. Ta młodzież nie wierzy słowom, nawet wielkim, zbyt dobrze wie, ile kosztuje życie na codzień. Jeśli możemy ją o czymś przekonać, to nie na skutek działania autorytetu, stanowiska, powagi instytucji, którą przedstawiamy. Podejść trzeba do nich tak jak przyjaciel, nieledwie jak kolega, czuć się wioślarzem na tej samej łodzi i nie odkładać wioseł nawet, a może zwłaszcza wtedy, gdy mowa o rzeczach niepowszednich. Ale ileż radości doświadczamy widząc, jak ci niejednokrotnie indyferentni sami dochodzą do prawd chrześcijańskich, jak prostują się ich ścieżki, jednym słowem: jak Jadwiga, rozdwojona niegdyś między zamiarem spędzenia płodu a samobójstwem, teraz trzymając na ręku swojego synka mówi: „Wiem, że mi będzie ciężko, ale to nic, bo już wiem, co mam w życiu robić".

**Ks. Stanisław Kluz**

Ks. STANISŁAW J. GÓRA

# SPOTKANIE Z TEILHARDEM DE CHARDIN

czyli

# ROZMOWA METAFIZYKA Z PRZYRODNIKIEM O EWOLUCJI

Od Redakcji

*W ramach dyskusji o twórczości Teilharda de Chardin (p. nr 68/69 „Znaku") zamieszczamy z kolei artykuł ks. dr Stanisława Góry. Otrzymaliśmy go, gdy numer 68/69 był w druku, praca ta więc nie stanowi polemiki z materiałami tam opublikowanymi.*

Ks. Piotra Teilharda de Chardin TJ spotkałem pierwszy raz przeszło 20 lat temu w Lyonie, w jego powrotnej drodze z Chin do Paryża, prawie w przeddzień jego wyjazdu do Moskwy na któryś tam z rzędu Międzynarodowy Kongres Antropologów. Pamiętam, nachodziło mnie wtedy dość natrętne pytanie, czy ten uczony jezuita znajdzie właśnie w Moskwie wpólny język z badaczami, wyznającymi materializm i ateizm.

W Lyonie na Fourvière przed profesorami i studentami teologii referował o. Teilhard de Chardin w magistralnej konferencji własne paleontologiczne poszukiwania i odkrycia, związane z „Sinantropem z Pekinu". Mówił wtedy fachowo o technice przekopywania i oceniania pokładów geologicznych itp., o ewolucji form życia, prowadzącej do największej w świecie rewolucji, tj. do pojawienia się po raz pierwszy na ziemi Myśli, odpowiadał też w dyskusji na zwykłe w takich razach pytania, niepokojące teologów. Jedno z takich pytań wysuwało trudność pogodzenia dogmatu o grzechu pierworodnym z ewolucją antropologiczną. Teilhard de Chardin, który był już wtedy paleontologiem o światowej sławie, odpowiedział na trudność raczej wymijająco: „To sprawa teologów, niech oni się tym martwią".

Nie dziw, że po dwudziestu latach z napiętą ciekawością czytałem wydaną w r. 1956 książkę Teilharda de Chardin pt. *Le Phénomène humain* [1], aby się dowiedzieć, jakie jest ostatnie słowo głośnego uczonego o ewolucji, której zawsze bronił.

---

[1] *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, 1. *Le Phénomène humain*, Paris, „Edition du Seuil". — Dzieło to oznaczamy w tym artykule skrótem: *PH*.

Warto zwrócić uwagę, że tej pośmiertnej już publikacji książki patronuje Komitet Naukowy (*Comité Scientifique*), składający się z 32 wybitnych specjalistów z krajów romańskich i anglosaskich, profesorów Sorbony, Collège de France, uniwersytetów w Oksfordzie, Londynie, Utrechcie, w Ameryce i Południowej Afryce itd. Jest coś niezwykłego w tym sukcesie książki, zdobywającej pośmiertnie autorowi taki hołd od ludzi nauki o różnych przekonaniach.

Równocześnie jednak wypada przypomnieć, że niektóre idee Teilharda de Chardin, zawarte w *Le Phénomène humain*, a znane już przedtem, natrafiły na znaczną opozycję w różnych kołach teologów katolickich [2]. Większym jeszcze niepowodzeniem Teilharda de Chardin jest, że książka ta w samym Towarzystwie Jezusowym została już, jak słyszę, zakazana klerykom i młodszym kapłanom.

Aby sprawiedliwie ocenić to *opus posthumum* francuskiego jezuity, należałoby mieć równocześnie kompetencję tak w naukach przyrodniczych (szczególnie w paleontologii i biologii), jak w filozofii i teologii. Wymaga tej biegłości sam centralny zamysł Teilharda de Chardin, aby ewolucję kosmiczną pokazać syntetycznie w trzech etapach: k o s m o g e n e z i e, b i o g e n e z i e i C h r y s t o g e n e z i e.

Zostawiając przyrodnikom przyrodniczą, a teologom teologiczną stronę książki, zacieśniam się tutaj do jej m e t a f i z y c z n e j perspektywy. Będzie to więc dialog metafizyka z przyrodnikiem o t e j m e t a f i z y c e, którą „naukowy, biologiczny ewolucjonizm" świadomie czy nieświadomie przemyca. Niech mówi najpierw o ewolucji Teilhard de Chardin.

## A. POGLĄDY TEILHARDA DE CHARDIN NA EWOLUCJĘ

### 1. O EWOLUCJI BEZ METAFIZYKI I BEZ TEOLOGII

Teilhard de Chardin dobitnie zwraca uwagę na samym wstępie [3], że *Le Phénomène humain* nie jest ani dziełem metafizycznym ani rozprawą teologiczną, lecz tylko naukowym pamiętnikiem. Jak już sam tytuł wskazuje, chce traktować tylko o Z j a w i s k u, ale też o c a ł y m Zjawisku, choć zawsze jedynie na płaszczyźnie doświadczalnych faktów, praw, hipotez, którymi dysponuje Nauka

---

[2] Por. O. T. D e m a n O. P., *Francuskie próby odnowienia teologii*, art. w „Ateneum Kapłańskim", r. 1950, t. 53, s. 100.

[3] *PH*, s. 21.

(*Science*). Na dalszym etapie refleksji filozof i teolog mogą oczywiście pogłębiać i rozwiązywać po swojemu nasuwające się problemy. Teilhard de Chardin spodziewa się, że bez lekkomyślnego zapuszczania się na ich tereny potrafił na platformie doświadczenia wskazać słusznie ogólny kierunek (ku jedności) i zaznaczyć w stosownych miejscach przecięcia, których by się mogły domagać myśl filozoficzna i religijna.

Krytyka Nauk od jakich pięćdziesięciu lat wykazuje, że nie ma faktów czystych, że doświadczenie jest zawsze osnute jakąś subiektywną aureolą założeń i hipotez każdego badacza. Wobec tego Teilhard de Chardin mniema, że mu wolno dla totalnego przedstawienia Zjawiska ludzkiego postawić na początku opcjonalnie bez dowodzenia dwa naczelne założenia: 1 — należy przyjąć prymat psychiki i Myśli w tworzywie wszechświata i 2 — trzeba uznać wartość „biologiczną" Faktu Socjalnego wokół nas. Albowiem Człowiek bez dawnego fałszywego antropocentryzmu i bez żadnego antropomorfizmu jest naprawdę osią i szczytem Ewolucji (*axe et flèche de l'Évolution*) [4].

## 2. EWOLUCJONIZM PODSTAWĄ WSZYSTKICH NAUK

Istnieją jeszcze tu i ówdzie w świecie — mówi Teilhard de Chardin — umysły nieraz nieprzeciętne, ale podejrzliwe lub sceptyczne w stosunku do Ewolucji. „Ewolucja dla wielu to jeszcze ciągle tylko Transformizm, a sam Transformizm to tylko stara hipoteza Darwina, tak lokalna i zmurszała, jak koncepcja systemu słonecznego Laplace'a, czy przesuwanie się kontynentów Wegenera" [5]. Znając przyrodę i przyrodników tylko z książek, mniemają, że bitwa o transformizm toczy się jak za heroicznych czasów Darwina [6]. Tymczasem nie ma już kwestii transformistycznej, gdyż została ona już definitywnie załatwiona. Obecnie biologowie i paleontologowie dyskutują jeszcze nad sposobami i mechanizmami przeobrażania się Życia: przewaga Przypadku, jak chce neodarwinizm, czy gra wynalazku, jak zakłada neolamarckizm, przy pojawianiu się nowych cech. Ale wszyscy uczeni są dziś zgodni co do samego fundamentalnego faktu Ewolucji, obejmującej tak Życie w ogóle, jak każdy twór żywy w szczególności. Poza naukami przyrodniczymi ewolucja przyjęła się w Chemii, Fizyce, Socjologii i nawet w Matematyce i historii Religii. Ewolucja przestała być od dawna

4 *PH*, s. 30.
5 *PH*, s. 242.
6 *PH*, s. 149.

hipotezą, aby się stać powszechnym warunkiem, do którego muszą się odtąd dostosować wszystkie teorie, wszystkie hipotezy, wszystkie systemy, jeśli chcą się dać pomyśleć i być prawdziwe. Dotychczas świat, statyczny i podzielny, zdawał się spoczywać na trzech osiach swojej geometrii. Teraz musi się go widzieć w nowym jednolitym wymiarze, ulanym z Przestrzeni — Czasu i Trwania (*Durée*). Człowiekiem prawdziwie „nowoczesnym" (*moderne*) jest tylko ten, który stał się zdolny widzieć w Przestrzeni — Czasie biologicznie wziętych. To nowe spojrzenie może przejąć w zgodzie ze swą wiarą nawet chrześcijanin, odkrywający w przerażającej go z początku ewolucji wspaniały środek przybliżania się do Boga Wcielonego [7].

## 3. ETAPY KOSMICZNEJ EWOLUCJI

**a. Kosmogeneza.** Wszechświat w dzisiejszym swym stanie jest owocem kilka miliardów lat trwającej już ewolucji materii. Jaka była początkowa faza tej ewolucji? Wolno przypuszczać, że ewolucja materii mogła się zacząć od krytycznej fazy „granulacji", czyli uziarniania się jakiegoś nieokreślonego, nie mającego żadnego kształtu ni figury tworzywa o naturze chyba świetlnej. Ta znajdująca się w nieograniczonej przestrzeni rozrzedzona substancja pierwotna uległa nagłej kondensacji i wydała po kolei najpierw elementy tworzące atom (pozytywne i negatywne, jak protony, neutrony, elektrony, fotony itp.) a potem atomy, czy może nawet od razu gotowe atomy i później molekuły itd. Dziś zdobywa uznanie hipoteza, że na początku, kilka miliardów lat przed nami, nastąpiła eksplozja, która rozproszkowała na korpuskularny pył jakiś pierwotny Atom ze zduszonymi w nim do prawie absolutnego zera Przestrzenią i Czasem. Za tą hipotezą przemawiać się zdaje m. in. teoria względności skombinowana z odśrodkową ucieczką galaktyk [8]. Dla Teilharda de Chardin obie hipotezy są ekwiwalentne. W obu hipotezach świat przechodziłby tak czy inaczej przez krytyczny etap atomiczności. W obu też razach sprawdzałoby się fundamentalne odkrycie nauki, że wszystkie ciała, od drobin do gwiazd, pochodzą z odpowiedniego układu jednego początkowego typu korpuskularnego, stanowiąc tylko swoistą kombinację jąder i elektronów. Przy tym oczywiście trzeba wciąż pamiętać, że współczesne modele atomu są w ręku i samej intencji uczonych jedynie zwykłym i przejściowym środkiem graficznym

---

7 *PH*, s. 152, 242, 330.

8 *PH*, s. 42 przypisek 2, 44, 333.

do grupowania i sprawdzania niesprzeczności coraz to liczniejszych „efektów", objawianych przez Materię. W ton dogmatyczny w tym względzie wpadają z reguły ci, którzy samych eksperymentów nigdy nie przeprowadzali [9].

Wielość, jedność, energia tworzą jakby trzy oblicza Materii elementarnej. Wielość materii wynika z jej atomiczności, która zdaje się nie znajdować kresu w coraz to doskonalszych analizach fizyków. Jedność materii zasadza się na jednorodności cząsteczek, na ich wzajemnym wpływie, wirtualnie koekstensywnym do całej przestrzeni i wreszcie na Energii, która wszystkie atomy jednoczy w jedną całość. Same bowiem atomy do siebie dodane czy obok siebie postawione nie tworzą jeszcze materii. Trzeba przyjąć ich tajemniczą więź, czyli Energię, która je cementuje. Energia, wyrażająca najpierw psychologiczny wysiłek, oznaczająca potem w języku fizyków zdolność akcji lub raczej interakcji, uchodzi dziś za miarę tego, co z jednego atomu przechodzi w drugi w ciągu ich nieustannych przeobrażeń. Ponieważ zaś atom wydaje się bogacić lub tracić przy takich wymianach, można także zrobić z energii wartość konstytutywną atomu, będącego jak by jej przelotnym zbiornikiem. Energii nie udało się nigdy ująć w stanie oderwanym, objawia się zawsze (nawet w świetle) w mniejszym lub większym uziarnieniu. Dla nauki energia przedstawia najpierwotniejszą postać kosmicznego tworzywa. Wyobraźnia jest skłonna dawać jej formę jakiegoś jednolitego nurtu czy prądu, który różnicuje się na chwilę w zmiennych kształtach tego świata [10].

Dla zrozumienia późniejszej Biogenezy należy dodać, że według Teilharda de Chardin wszelka energia jest zasadniczo „psychiczna", choć można ją jeszcze podzielić na „tangencjalną" i „radialną" [11]. To właśnie energia radialna, obecna w każdej cząsteczce i wzrastająca w miarę postępującej komplikacji materii, będzie stanowić „Wnętrze" ciał, czyli ich życie, psychizm, świadomość. Pogodzenie tych energii z prawem zachowania Energii i Entropią stanie się osobnym problemem dla tej Ewolucji, która oznacza ciągły rozwój, wzrost, postęp [12].

Materia jako tworzywo świata winna być ujmowana totalnie w jej realnym istnieniu i ewolucji. To zaś totalne spojrzenie na materię w jej rzeczywistym stanie pokazuje nam Kosmos, od infra-atomowych cząstek po kolosy gwiezdne, jako jeden System, jedną Całość i jedno Quantum energii, dającej się w zasa-

9 PH, s. 33.
10 PH, s. 36 n.
11 PH, s. 62.
12 PH, s. 46 n.

dzie fizykom zmierzyć [13]. Wynika z tego bezpośrednio, że wszechświat, pomimo konturów praktycznej niezmierzoności dla naszej wyobraźni, jest w istocie naprawdę skończony. Wyrzucony początkową eksplozją, jak rakieta, zabłyśnie, osiągnie swe *maximum* w rozprzestrzenieniu i rozwoju swych galaktyk, aby potem powoli opaść i zagasnąć [14].

Ewolucja kosmosu jest nieodwracalna, ma swój sens i kierunek, aby jednak go dostrzec, trzeba z góry przyjąć, że Materia jest „dwutwarzowa" (*biface*), tzn. posiada prócz strony zewnętrznej (*le Dehors*) także stronę wewnętrzną (*le Dedans*).

**b. Geogeneza.** Jedynym miejscem na świecie, gdzie dane jest nam śledzić ewolucję materii w jej ostatecznych fazach aż do nas samych włącznie jest Ziemia. Skąd się wzięła? Parę miliardów lat temu jakimś niewiarygodnie szczęśliwym przypadkiem (przez otarcie się gwiazd? przez wewnętrzne rozdarcie?) oderwał się od powierzchni słońca, lecz pozostał w jego orbicie szmat materii, złożony z atomów szczególnie trwałych, i skupiał się i zwijał w sobie, nabierał kształtów. W tej świeżo oderwanej planecie uderza nigdzie indziej nie spotykana (chyba tylko przelotnie w atmosferze najbliższych planet) obecność ciał chemicznie złożonych, które nie mogłyby istnieć w krańcowych temperaturach gwiazd. Między Barysferą ziemi i Stratosferą, tj. w Litosferze, Hydrosferze i Atmosferze rozsiała się długa seria substancyj złożonych, zdradzając ukrytą w kosmosie potęgę syntezy.

Geochemia będzie szła od początku w dwu kierunkach: ku krystalizacji, rodzącej sposobem prostego przystawiania cząstek świat mineralny, oraz ku polimeryzacji (oznaczającej prócz polimeryzacji ściśle chemicznej także każdy inny proces „komplikacji dodającej"). Ten proces wydaje dzięki zgromadzeniu większej energii „grube" molekuły o wyższej organizacji, które ponad pewną granicę krytyczną wyłonią właściwe życie. Chemizm mineralny i chemizm organiczny tworzą razem dwa nierozerwalne oblicza jednej i tej samej totalnej operacji ziemi. W każdym razie czynnik „organiczny" (*l'organique*) musiał być jakoś obecny już od samego początku tworzenia się naszego globu, gdyż inaczej nigdy by na dalszych etapach ewolucji nie wystąpił. Należy przeto tam przy tworzeniu się metalicznej Barysfery i krzemiennej Litosfery oraz Hydrosfery i Atmosfery uwzględnić zarysy osobnej strefy, jak by tamtym przeciwstawnej, mianowicie warstwy zła-

13 *PH*, s. 38.
14 *PH*, s. 48.

godzonej polimeryzacji, gdzie już w promieniach słońca falują woda, amoniak i kwas węglowy, albowiem w niej właśnie skoncentruje się to, co stanowi „Wnętrze" ziemi (*le Dedans de la Terre*), czyli Biosfera: Życie i Świadomość, ku którym niepowstrzymanie zdąża kosmiczna ewolucja materii.

Istotnym warunkiem powodzenia tej ewolucji jest fakt, iż materia ziemska musi na skutek swego oderwania od słońca i izolacji planetarnej zamknąć się niejako w sobie, utrudniając przez to uchodzenie i gubienie się energii poza granicami globu. Wynika stąd kombinacja podwójnego „zwijania się w sobie" molekuły i samej planety, powodująca wzmożoną koncentrację energii, która będzie sobie szukać drogi w coraz to trudniejszych i wyższych syntezach chemicznych.

Poczęcia życia nie potrzeba szukać, według wskazówek niektórych hipotez, w „zarodkach międzygwiezdnych", spadających z daleka na ostygłą ziemię. Ziemia miała w sobie od początku swój własny zarodek życia, gdyż pewna masa „świadomości" elementarnej została uwięziona już w atomach. Rozwijające się i komplikujące się coraz bardziej chemizmy ziemskie będą tę świadomość tylko stopniowo ujawniać według eksperymentalnego prawa biologii: zwiększonej komplikacji chemicznej odpowiada zwiększona świadomość.

Tymczasem wypada zanotować nagłe pojawienie się w wodzie, powietrzu i osadzających się błotach nieprzeliczonych miriadów ultramikroskopijnych ziarenek proteiny, tworzących nową strefę na powierzchni młodzieńczej ziemi: Prebiosferę. Z tej Prebiosfery po latach wystrzeli niechybnie Życie [15].

c. **Biogeneza**. W skali naszych ludzkich organizmów Świat mineralny i Świat żywy stanowią dwa wyraźnie różniące się bloki. Ale w skali mikroskopijnego i jeszcze niżej: w skali n a j n i ż s z e g o te dwa bloki zdają się zlewać w jedną stapiającą się masę. Wszak na poziomie jestestw jednokomórkowych nie ma wyraźnej granicy między zwierzęciem i rośliną. Jeszcze mniej widać jakąkolwiek pewną przegrodę między „żywą" protoplazmą a „martwymi" proteinami na poziomie bardzo wielkich skupisk molekularnych [16].

W jakim więc momencie zaczęło się naprawdę życie? Nie ma odpowiedzi na to pytanie. Prawdopodobnie nigdy nie będziemy wiedzieć na podstawie samej tylko historii (która tu nie rozpo-

---

15 *PH*, s. 65 nn.

16 *PH*, s. 77. Według Autora te proteiny są nazywane „martwymi", ale byłyby niezrozumiałe, gdyby nie miały jakiejś rudymentarnej *„psyche"*.

rządza wprost żadnymi materialnymi śladami pierwszego życia), jak mikroskopijne wypłynęło poza molekularne, organiczne poza chemiczne, żywe poza prażywe. Wyjaśnić by się to mogło tylko wtedy, gdyby nauce jutrzejszej udało się powtórzyć zjawisko przez wytworzenie życia w laboratorium. Pozostaje więc jedynie założyć, że w tym momencie (metamorfozy materii „martwej" w „żywą") musiał się dokonać kryzys pierwszej wielkości, długo dojrzewający przeskok mutacyjny, próg, nowy porządek. Nie sposób bowiem tłumaczyć to zwykłym procesem ciągłym[17].

Skoro więc nie możemy na razie uchwycić samego przejścia z fizyko-chemii do biologii, stwierdźmy konkretnie, że życie *stricto sensu* zaczyna się od komórki. Komórka jest naturalnym ziarenkiem życia, jak atom jest naturalnym ziarenkiem materii nieorganicznej. Badana jednak metodami histologicznymi i fizjologicznymi jako mikroorganizm czy jako pierwsze żyjątko w relacji do wyższych ustrojów żywych, pozostaje komórka wciąż niezrozumiała. Trzeba by więc spróbować wstawić ją w ewolucję, szukając jej antecedensów i korzeni w świecie nieorganicznym, czego nie czyniła zasadniczo Cytologia.

Ten zaś nowy, ewolucyjny kąt widzenia ukaże, że komórka jest równocześnie głęboko oryginalna i długo przygotowywana[18]. Takie rysy komórki, jak prostota jej formy, symetria jej struktury, minimalność rozmiarów, zewnętrzna identyczność cech i zachowania się w masie, zaznaczają się także w ziarenkach materii niezorganizowanej. Komórka, rozważana descendencyjnie („w dół") ilościowo i jakościowo zanurza się w świecie związków chemicznych, a jej bezpośrednim przedłużeniem wstecznym jest najwidoczniej — Molekuła. Nie jest to teraz już czystą intuicją intelektualną. Po Larmacku i Darwinie znaleziono później faktycznie wiele form przejściowych, których domagała się teoria Ewolucji. Ostatnie też postępy Chemii biologicznej wykryły agregaty molekularne, które zmniejszają rzekomą „przepaść" między materią mineralną i protoplazmą. Są to w istocie mega-molekuły, ciałka olbrzymie, które wobec tego wyglądają na ogniwa pośrednie między mikroskopijnymi żyjątkami i ultramikroskopijnym „martwym"[19].

Do tych megamolekuł należałoby, zdaniem Teilharda de Chardin, zaliczyć niedawno odkryte wirusy, nieuchwytne, przecieka-

17 *PH*, s. 79, por. 187: *discontinuité de continuité* jest formułą pierwszego pojawienia się na ziemi Życia, a potem Refleksji.

18 *PH*, s. 80 n.

19 *PH*, s. 82 n.

jące przez wszystkie dotąd zastawione filtry, mniejsze niż wszystkie znane bakterie, a jednak kolosalne w porównaniu z molekułami, którymi zajmuje się zwykle Chemia związków węgla. Choć nie można ich mieszać z komórkami, niektóre ich cechy, jak np. zdolność mnożenia się przy kontakcie z tkanką żywą, zapowiadają własności jestestw prawdziwie organicznych. Wprawdzie mikroskop elektronowy pokazał wirusy jako cieniutkie laseczki asymetrycznie aktywne na obu końcach, skąd większość uczonych zaczyna zaliczać wirusy raczej do bakterii niż do molekuł. Ale zdaniem Teilharda de Chardin enzymy i inne, bardzo złożone substancje chemiczne dowodzą, że i molekuły mogą mieć kształt, a nawet wielką rozmaitość kształtów [20]. Póki więc kwestia pozostaje jeszcze nie rozstrzygnięta, wolno traktować wirusy itp. twory jako strefę megamolekularną, będącą ewolucyjnym etapem pośrednim między układem molekularnym a komórką.

Owa strefa Megamolekularnego może też posłużyć za dodatkową miarę (biologiczną) wieku naszej planety w myśl ogólnej zasady biologicznej, że każde nowe stadium morfologiczne domaga się korelatywnego trwania w czasie. Period ten nie był zapewne krótszy od wszystkich czasów geologicznych, od Kambryjskiego począwszy [21].

Komórkę stworzyły równocześnie dwie rewolucje: z e w n ę t r z n a i w e w n ę t r z n a. Na rewolucję zewnętrzną składa się zapewne odkrycie nowego sposobu przyswajania sobie większej masy materii. Sama zasada organizacji komórkowej nie jest jeszcze wiadoma, ale nauka potrafiła już ocenić nadzwyczajną złożoność (*complexité*) struktury komórki i nie mniej nadzwyczajną stałość jej typu fundamentalnego. U podstawy budowy komórkowej znajdują się albuminoidy, substancje organiczne azotowe (kwasy aminowe), o ciężarach molekularnych ogromnych (aż do 10 tysięcy i więcej). W połączeniu z ciałkami tłuszczowymi, z wodą, z fosforem i z wszelkiego rodzaju solami mineralnymi te białkowate tworzą „protoplazmę", gąbkę zorganizowaną z niezliczonych cząstek, gdzie zaczynają wydatnie grać siły wiskozy, osmozy, katalizy, będące charakterystycznymi cechami materii, która dochodzi do wyższych stopni ugrupowań molekularnych. W łonie tej całości prawie zawsze oddziela się na tle „cytoplazmy" jądro, które zawiera „chromosomy" i składa się może samo z włókienek lub laseczek (*mitochondries*). Udoskonalanie mikroskopu i techniki zabarwiania pokazuje coraz więcej nowych elementów strukturalnych w tym kompleksie.

---

20 *PH*, s. 83 przyp.
21 *PH*, s. 85 nn.

Komórka, pomimo nieobjętej rozmaitości swych form, pozostaje zawsze istotnie sobie podobna. Często nie wiadomo, czy szukać jej analogii w świecie „ożywionym", czy też „nieożywionym". Oczywiście, komórki uważamy słusznie za pierwsze formy życia, ale wolno też je przedstawiać jako tylko inny stan Materii, tak samo oryginalny w swym porządku, jak elektronowy, atomowy, krystaliczny czy polimerowy.

Rewolucja wewnętrzna komórki polega na tym, że wyższej komplikacji i organizacji materialnej w komórce musiał *eo ipso* odpowiedzieć wyższy stopień „wewnętrzności", tj. psychiki i świadomości. Skoro bowiem założyło się na początku, że dalekie i ciemne korzenie elementarnej aktywności wolnej tkwią już w atomach, molekułach i megamolekułach, to psychiczna rewolucja komórkowa nie może oznaczać całkowitego początku (*début total*), lecz tylko metamorfozę.

Ta metamorfoza w postaci nagłego i jakby zwrotnego obudzenia się komórkowego mogła nastąpić i musiała nastąpić. W rzeczy samej, jak jakaś powierzchnia zamknięta, z początku nieregularna, może się późniejześrodkować, albo jak koło może powiększyć swą symetrię przez przeobrażenie się w kulę, podobnie — już to na skutek nowego układu części, już to dzięki nabyciu nowego wymiaru — element kosmiczny mógł odmienić stopień swej wewnętrzności aż do osiągnięcia punktu zwrotnego. W przypadku komórki zdarzyło się krytyczne przekształcenie w intymnym układzie elementów, a zatem na mocy prawa korelacji między materialną syntezą i jej świadomością musiała tam wyniknąć *ipso facto* zmiana natury w stanie świadomości[22].

W jakim środowisku narodziły się samorodnie pierwsze komórki na ziemi? Geologowie nie są jednomyślni przy odpowiedzi na pytanie, jak wyglądała nasza planeta około miliarda lat temu. Teilhard de Chardin wyobraża ją sobie zanurzoną w bezbrzeżnym oceanie, z którego dopiero zaczęły się wynurzać od wulkanicznych wstrząsów wypukłości kontynentalne. Środowisko więc było przeważająco płynne, cieplejsze i obfitsze w reakcje chemiczne niż dziś, ciężkie i aktywne. W nim właśnie musiały się pojawić pierwsze komórki: ziarnka protoplazmy z jądrem już zindywidualizowanym, lub bez. W każdym razie charakteryzowała je niewiarygodna małość i zawrotna liczba. Życie przedstawia się od pierwszych chwil w postaci ziarnistej, jest mikroskopijne i niezliczone[23].

---

[22] *PH*, s. 88 nn.
[23] *PH*, s. 93 n.

Trudno rozstrzygnąć czy to życie pierwokomórkowe było „monofiletyczne", tzn. pojawiło się tylko w jednym punkcie, względnie w małej tylko liczbie punktów, ale rozszerzało się potem błyskawicznie — czy też było „polifiletyczne", tzn. pojawiło się od razu w niezliczonej liczbie ognisk, choć musiało się następnie rozwijać w tempie średnim. Obie hipotezy są prawie jednakowo prawdopodobne i obie będą też później narzucać przy każdej nowej grupie zoologicznej to samo pytanie: czy na początku była tam jedna łodyga czy też wiązka linii paralelnych.

W każdym razie już w stadium pierwokomórkowym Biosfera, stanowiąca organicznie zjednoczoną wiązkę włókien wielokształtnych, czyni wrażenie tylko jednej z wielu gałęzi, odczepionej od i ponad inne gałęzie prażycia (*la prévie*) zamkniętego w świecie megamolekuł, mniej udane i mniej rozwinięte. A zatem wszechświat rozgałęzia się już nieograniczenie od samych swych początków, nawet poniżej „Drzewa Życia" [24].

Miejsce tu jest odpowiedzieć na pytanie, czy spontanicznemu przeobrażaniu się megamolekuł w mikroorganizmy żywe nie sprzeciwiają się radykalnie naukowe doświadczenia Pasteura. Według Teilharda de Chardin Pasteur udowodnił tylko, że w granicach naszych badań protoplazma już się teraz nie wytwarza wprost z substancyj nieorganicznych ziemi. Atoli z doświadczeń Pasteura, potwierdzanych co prawda powszechnym stosowaniem metod sterylizacyjnych, nie wynika jeszcze, że nie było samorództwa w innych warunkach i w innych epokach. Zauważyć ponadto jeszcze można, że sterylizacja Pasteura jest tak brutalna, iż niszczy nie tylko zarodki żywe, ale także zarodki prażywe (*pré-vivants*). Nic dziwnego, że w takich warunkach *generatio spontanea* (samorództwo) okazuje się już niemożliwa.

Samorództwo było, ale dokonało się tylko jeden jedyny raz, czego najlepszym dowodem jest głęboka jedność strukturalna, widoczna na Drzewie Życia od bakterii do człowieka, w szczegółach drugorzędnych i przypadłościowych. Trzeba tylko założyć, że w ewolucji totalnej kosmosu i glob nasz raz tylko właśnie się znalazł w stanie uprzywilejowanym, sprzyjającym samorodnemu zbudowaniu się protoplazmy. Gdy zaś już raz powstała Biosfera, przesunęły się chemizmy Ziemi: litosfera i hydrosfera stały się bezpłodne.

Nie jest jednak wykluczona nadzieja, że samorództwo znajdzie potwierdzenie jeszcze w sztucznych warunkach laboratorium biochemików [25].

24 *PH*, s. 96 nn.
25 *PH*, s. 101 nn.

Na poziomie życia pierwokomórkowego na uwagę jeszcze zasługują te elementarne ruchy komórki żywej, od których najbardziej zdaje się zależeć ekspansja życia. Są to: 1 — reprodukcja (aseksualna) przez podział komórki na dwoje; 2 — parzenie się (seksualne); 3 — asocjacja różnych stopni: agregat, kolonia, metazoizm, społeczność; 4 — kierowana addytywność cech, czyli o r t o g e n e z a, będąca dynamiczną formą dziedziczenia [26].

W ogólnej ekspansji życia widać od początku niepohamowane r o z g a ł ę z i a n i e s i ę (*ramification*): życie posuwa się naprzód we wszystkich możliwych kierunkach, jak by po omacku, miliardami i miliardami prób, w poszukiwaniu najlepszych rozwiązań. Patrząc z daleka na ten wzrost życia, zyskuje się widok jak by jakiegoś kolosalnego D r z e w a. W perspektywie ewolucji Drzewo to powinnoby być c i ą g ł e. W rzeczywistości jest tam sporo luk i przerw, które wypełnić musi tylko wyobraźnia uczonego. Takie bowiem jest prawo Czasu i Trwania, że jedną ręką bujnie mnoży naprzód swe kreacje, a drugą ręką je równocześnie niszczy i rozrzedza wstecz. Choć tedy nie są wykluczone nowe odkrycia, to jednak już teraz trzeba się pogodzić z faktem, że wiele p o ś r e d n i c h pędów, liści gałązek, łodyg, w które się układało od początku życie, na zawsze przepadło nawet dla paleontologii [27]. Gdy się cofać wstecz, w głąb wieków i epok, widać, jak każda grupa żyjąca kończy się na czymś „Miękkim" i nierozeznanym, co musiało zginąć w ziemi bez śladu [28]. Całe też Drzewo Życia gubi się definitywnie dla naszego wzroku u swoich korzeni w miękkości tkanek i metamorfozie pierwotnych błot [29]. Z tego jednak, co zostało utrwalone w ten czy inny sposób w pokładach ziemi, oraz z wszystkich innych oczywistości naukowych wiadomo, że od samego początku przy udziale zewnętrznych warunków i siłą swych ukrytych potencjalności z elementów życia grupowały się, przeobrażały, indywidualizowały się: *phyla* (szczepy), z nich *verticilli*, a z tych ostanich przez nagłe szczęśliwe mutacje dalsze *phyla* i dalsze *verticilli* [30].

W świetle powyższego upada zupełnie stary zarzut wysuwany przeciw transformizmowi przez zwolenników fiksyzmu. Mówiło się bowiem już za czasów Lamarcka i Darwina, co i dziś jeszcze się powtarza, że jakaś ewolucja może nawet była, ale tylko w e w n ą t r z gatunku, nie zaś p o m i ę d z y gatunkami, albowiem

---

[26] *PH*, s. 109 nn.

[27] *PH*, s. 128.

[28] *PH*, s. 141.

[29] *PH*, s. 143.

[30] *PH*, s. 125.

pierwszy najpierwotniej wyglądający ssak od razu był ssakiem, a pierwszy koniowaty od razu był koniem itd. Zarzut ten opiera się zdaniem Teilharda de Chardin na fałszywym z gruntu założeniu, że paleontologia musi i może pokazać początek (*le pédoncule*) szczepu, gdy tymczasem doświadczenie uczy, że wszelkie ewolutywne początki giną bez śladu [31].

Główne rozeznane gałęzie na Drzewie Życia stanowią: 1 — Rośliny (*Végétaux*), 2 — Robaki i Stawonogi, 3 — Kręgowce. Nie sposób tu przytaczać kilku skondensowanych stron, na których Teilhard de Chardin, wsparty na przyrodniczej erudycji, stara się na przykładzie warstwy ssaków, czworonogów i w ogóle gałęzi kręgowych pokazać dziwną a znaczącą stałość cech drugorzędnych i przypadkowych, dowodzących jego zdaniem wspólnego genetycznego pochodzenia [32]. Pominąć też musimy bardzo pouczający wykres Drzewa Życia według Cuénota i wiele interesujących uwag Teilharda de Chardin na marginesie tego rysunku [33]. Ewolucja życia jest według Teilharda de Chardin pewnikiem naukowym, chociaż może dziewięciu uczonych na dziesięciu powie, że ta ewolucja nie jest kierowana i do nikąd nie zmierza. Człowiek nie byłby więc „doskonalszy" od pszczoły czy róży, gdyż są to w gruncie ekwiwalentne rozwiązania tego samego problemu Życia. Wszelako Teilhard de Chardin jest przeświadczony, że ewolucja ma swoją orientację, że jest w niej uprzywilejowana oś.

W rzeczy samej, choć życie z pozoru wygląda jak błędny labirynt, można w nim znaleźć nitkę przewodnią. Drzewo Życia wskazuje, jak materia organiczna stale i coraz bardziej się komplikuje. Widać wyraźnie, że ewolucja zmierza ku zwiększeniu świadomości przez korelatywne zwiększenie komplikacji materii organicznej. Nasuwa się tylko pytanie, która z wynajdywanych przez życie form najlepiej sprzyja temu stałemu wzrostowi psychiki i świadomości. Odpowiedź nie jest trudna: to system nerwowy, czyli stopień cerebralizacji okazał się najlepiej udaną metodą Życia przy wzbogaceniu psychiki. Od strunowców do ssaków rozwój i koncentracja systemu nerwowego na Drzewie Życia uderzają w oczy. To samo stwierdza się na gałęzi stawonogów i owadów. Cefalizacja i socjalizacja niektórych owadów są w każdym razie nieodparte. Tylko ta cerebralizacja nadaje sens ewolucji zapisanej na Drzewie Życia [34].

---

[31] *PH*, s. 128, por. s. 93: *suppression automatique des pédoncules évolutifs* prawem biologii.

[32] *PH*, s. 132 n.

[33] *PH*, s. 145 nn.

[34] *PH*, s. 153 nn.

W rywalizacji o pierwsze miejsce w psychice i świadomości odpadają nie tylko rośliny z gałęzi *Vegetalium*, ale nawet (pomimo ogromnej precyzji działania) owady z gałęzi stawonogów, których mózgi okazują się za małe, a socjalizacja w mrowisku czy ulu koncentracji świadomości nie sprzyja, lecz ją raczej rozprasza [35].

Na Drzewie Życia dzięki wyższej cerebralizacji ssaki tworzą gałąź główną, ale Naczelne (*Primates*), tzn. cerebromanualne, są strzałą tej gałęzi, Człekokształtne (*Anthropoïdes*) zaś stanowią samo uwieńczenie tej strzały. Albowiem nie wszystkie ssaki piocenu nadawały się na kandydatów oczekiwanej od milionów lat hominizacji. Specjalizacja organów paraliżuje ewolucję a ultraspecjalizacja, wiodąca do form monstrualnych, rychło zabija zwierzęta, jak o tym świadczy paleontologia. Tylko Naczelne spośród ssaków pozostały do pliocenu najmniej wyspecjalizowane, a zatem najbardziej „swobodne" w używaniu rąk i głowy.

Rozwój morfologiczny Naczelnych od eocenu do pliocenu przedstawia. Teilhard de Chardin na schematycznym wykresie bujnej w boczne pędy gałęzi, gdzie u dołu stoją *Tupaia* (tupaje) i *Tarsioidea* (wyrakowate), wyżej w oligocenie wyrastają *Lemuroidea* (małpiatki) a zaraz potem *Catarrhina* i *Platyrrhina* (małpy wąskonose i szerokonose) a także (w Afryce) Człekokształtne, choć tych ostatnich maksymalny rozkwit przypada na koniec pliocenu (w Afryce, w Indiach), zawsze w strefach tropikalnych lub podtropikalnych.

Z tej to warstwy antropoidalnej po tysiącach lat wybuchnie gdzieś płomień Myśli [36].

Co się bowiem stało między ostatnimi pokładami pliocenu, gdzie Człowiek jest jeszcze nieobecny, a następnym poziomem, gdzie geolog musi rozpoznać pierwsze krzemienie łupane? Morfologicznie, anatomicznie prawdziwy człowiek różni się, przynajmniej u swych początków, tylko minimalnie od zwierząt Naczelnych, od małp najbardziej antropoidalnych. Z tego tytułu człowiek swym pojawieniem się nie wstrząsnął przyrodą: wszedł na scenę cicho (*sans bruit*). Rewolucja, jaką z sobą wniósł w Biosferę *homo sapiens*, dokonała się sekretnie od wewnątrz dzięki osiągniętej Refleksji: Dziś między Refleksją ludzką a instynktem zwierzęcym zachodzi nieprzebyta przepaść. W ewolucji musiał tu więc mieć miejsce typowy skok. Nauka nie potrafi w każdym razie „sfilmować" samego tego przeskoku. Można by tu co najwyżej pomóc sobie jakimś porównaniem. Woda ogrzewana do

35 *PH*, s. 167 nn.
36 *PH*, s. 172 nn.

stu stopni po pewnym czasie przy tej samej temperaturze poczyna się zmieniać w parę; stożek przez nieskończenie małe zwężanie się — u szczytu kończy się nagle matematycznym punktem. Podobnie musiało być z krokiem krytycznym Refleksji. Przy końcu trzeciorzędu, od ponad 500 milionów lat, temperatura psychiczna stale się podnosiła w świecie komórkowym. Od gałęzi do gałęzi, od warstwy do warstwy na Drzewie Życia systemy nerwowe ulegały stałej komplikacji i koncentracji. W Naczelnych znalazł się już subtelny i bogaty instrument w postaci daleko posuniętej cerebralizacji. Wystarczyło dodać jeszcze trachę kalorii do owych stu stopni, do jakich były rozgrzane zwierzęta antropoidalne, aby nagle wywróciła się dotychczasowa równowaga wewnętrzna. W ten sposób prawie bez żadnej nowej zmiany w organach wytrysnęła świadomość refleksyjna, egocentryczna, i to po raz pierwszy. Że pod zasłoną tej rewolucyjnej przemiany wewnętrznej zaszła „specjalna interwencja" albo taka czy inna czynność „stwórcza", filozofowie czy teologowie mają prawo twierdzić. Nauka tak daleko w zasięg Przyczyn głębszych nie zapuszcza się[37].

W zdaniu: Człowiek przyszedł na świat cicho" streszczają się wszystkie odkrycia Prehistorii od stu lat. Człowiek wszedł cicho, a gdy go dopiero poprzez kamienne narzędzia i ogień dostrzegamy, to już go jest legion od Przylądka Dobrej Nadziei do Pekinu. Tak zresztą późniejszemu obserwatorowi przedstawia się każda nowa forma żyjąca: pokazuje się nagle całkiem gotowa i od razu jako legion. Dla nauki tedy „pierwszy człowiek" jest i musi być tłumem. Monogenizm (jedna para), o którym mówi Biblia, jest zatem w tej głębinie wieków z natury rzeczy nieuchwytny dla nauki. Trzeba jednak dodać, że Nauka nie będąc w stanie zauważyć pierwszej pary nie może też jej wprost zaprzeczyć. Znowu więc teolog ma tu sposobność przedstawić na tę sprawę taki pogląd, jaki odpowiada jego wyższym racjom[38].

Nauka nie tykając monogenizmu wyraźnie za to sprzyja monofiletyzmowi (jeden tylko pień). Dwa jednak rozwiązania są tu możliwe. Wielu mianowicie antropologów skłania się do opinii, że człowiek pojawił się naraz w wielu miejscach na ziemi, choć z jednego tylko gatunku antropoidów pliocenu. Nie byłby to jeszcze ścisły polifiletyzm, lecz tylko hologeneza (i policentria) całego odcinka zoologicznego. Różne linie ludzkie byłyby genetycznie

37 PH, s. 186 i przypisek.

38 PH, s. 203, 205, 206 z przypiskiem.

zrośnięte w takim razie gdzieś poniżej Refleksji. Przeciw tej opinii Teilhard de Chardin wysuwa własne zapatrywanie, że gatunek ludzki był sukcesem jednej najżywotniejszej łodygi w wiązce innych słabszych łodyg paralelnych wyższych Naczelnych. Konsekwentnie wszystkie linie ludzkie łączyłyby się genetycznie w samym punkcie Refleksji [39].

Parę ciekawych paragrafów poświęca Teilhard de Chardin rozwojowi myślącej już warstwy ludzkiej. Interesująca jest rycina [40], szkicująca rozwidlającą się wielokrotnie gałąź ludzką. U dołu gałęzi rozbiegają się jeszcze odnogi południowo-afrykańskiego Australopiteka plioceńskiego, tworu w gruncie małpowatego z rozsianymi już tu i ówdzie rysami hominoidalnymi, pozwalającego nam wyobrazić sobie ostatnią najwyższą fazę zwierząt antropoidalnych, w których na skutek wewnętrznej rewolucji objawi się po raz pierwszy Refleksja. Dalszymi odgałęzieniami będą „praludzie" (*préhominiens*), następnie Neandertalczycy, a wreszcie wyskakujący gdzieś spomiędzy tamtych całkiem nowoczesny już *Homo Sapiens*. Gałąź po przejściu przez neolityk i czasy współczesne skupi się dzięki postępującej Socjalizacji, zapewne po wielu, wielu milionach lat, w punkcie transcendentnym Omega, tj. Bogu, będącym początkiem (Alfa) i końcem (Omega) całej Ewolucji.

Teilhard de Chardin nie mówi tu nic sensacyjnie nowego, ale znakomicie streszcza osiągnięte rezultaty paleontologii oraz odsłania swą własną wizję przyszłych faz Ewolucji. Warto tu przytoczyć z tego, co najważniejsze.

Zacząć trzeba od pojawienia się kamieni łupanych w Afryce, Zachodniej Europie i Południowej Azji pod koniec pliocenu, dokładniej u schyłku okresu Villafranchien, będącego według niektórych już poza pliocenem, w tzw. Niższym Czwartorzędzie. Twórcą tych łupanych kamieni może być chyba tylko Pitekantrop z Jawy i Sinantrop z Chin. Ze względu na ich anatomię są to już formy wyraźnie ludzkie. Wystarczy je umieścić w szeregu między czaszkami człowieka i małp antropoidalnych, aby stwierdzić, że pomimo pewnej przerwy stanowią jeden blok z człowiekiem a nie z małpami człekokształtnymi. W rzeczy samej czaszka wielkich antropoidów dzisiejszych nie przekracza 600 $cm^3$, Człowiek z Trinil nie schodzi poniżej 800 $cm^3$, a Człowiek z Pekinu dochodzi do 1100 $cm^3$. Pomijając ich drobiazgowy opis [41], nazwijmy Pitekantropa i Sinantropa „praludźmi" (*Préhominiens*), nie w tym

39 *PH*, s. 208.

40 *PH*, s. 212, fig. 4.

41 por. *PH*, s. 214.

znaczeniu, żeby nie byli jeszcze ludźmi, czyli nie mieli Refleksji, lecz w tym znaczeniu, że mówią o etapie ewolucyjnym, przez który ludzkość musiała ongi przejść. Pitekantrop i Sinantrop nie osiągnęli wprawdzie naszej inteligencji, ale byli już w ścisłym sensie tego słowa istotami rozumnymi. Chociaż bowiem przy Pitekantropie z Trinil nie widać narzędzi, co się tłumaczy tym, że jego kości zostały zniesione rzekami do jeziora, to jednak Sinantrop jest mocno otoczony obrobionymi kamieniami i ogniem. Hipoteza Boule'a, że Sinantrop był może tylko „zwierzyną" innego człowieka, jest na razie dowolna, póki się nie odnajdzie tego innego człowieka, rzeczywistego twórcy narzędzi i ognia.

Nie mówiąc o rówieśnym Człowieku z Mauer (szczęka) i o Afrykantropie (czaszka źle zachowana), mielibyśmy obecnie pięć różnych typów Praludzi w obrębie Pitekantropa i Sinantropa: dwa gatunki Pitekantropa (małego oraz silnego i „brutalnego"), ponadto dwie formy zdecydowanie olbrzymie (na Jawie fragment szczęki i w Południowych Chinach oddzielne zęby oraz Sinantrop)[42].

Jakieś 60 tysięcy lat temu znikli Praludzie, a pojawił się wachlarz form neandertaloidalnych. Widać wielki postęp w liczbie i w hominizacji. Neandertalczyk Średniego Czwartorzędu to już człowiek prawdziwy bez najmniejszej wątpliwości. Przekonuje o tym wielkość jego czaszki, przemysł jaskiniowy i (po raz pierwszy) groby. Ale oczywiście nie był to jeszcze człowiek dokładnie taki jak my. Wśród form neandertaloidalnych nauka dziś rozróżnia dwie grupy: a — grupę kończącą się, reprezentowaną przez Człowieka z Solo na Jawie, potomka w prostej linii Człowieka z Trinil, przez „brutalnego" Człowieka z Rodezji i wreszcie przez samego człowieka z Neanderthal w Europie; oraz b — grupę młodą, modernizującą się, choć jeszcze bardzo prymitywną, której wyrazicielem jest Człowiek z Steinheim oraz Ludzie z Palestyny.

Na końcu Czwartorzędu na przestrzeni 30 tysięcy lat do zanotowania jest zupełnie już „współczesny" *Homo Sapiens.* Skąd się wziął? Z którejś z poprzednich rozeznanych form, np. z Sinantropa poprzez fazę neandertaloidalną? Nie — raczej z jakiejś ukrytej dotąd osobnej linii, która teraz nagle zatriumfowała. W paleolicie wyższym, na końcu ostatniego lodowca w wieku Rena widać anatomicznie to samo ciało i rasy, z jakich dziś składa się ludzkość, i z tymi samymi aspiracjami w głębi duszy. Neandertalczyk miał myśl, ale pochłoniętą troską o przeżycie i pro-

---

42 *PH*, s. 216 nn.

kreację, tak że nie wiadomo, co dokładnie myślał. *Homo Sapiens* natomiast pokazał, co myśli, za pośrednictwem Sztuki grot w Hiszpanii, w Pirenejach, w Périgord. Wypada rzec, że czaszka jest taka sama już wtenczas, jak i dziś. Ewolucja w dziedzinie anatomii chyba się zatrzymała, aby się przerzucić na strefy psychiczne [43].

Hominizacja kolektywna gatunku. Gdy wielu mówi, że z perspektywy ewolucji Człowiek już od dawna przestał się zmieniać, Teilhard de Chardin protestuje przeciwko temu ze stanowiska nauki. Ewolucja bowiem trwa ciągle, idzie tylko teraz w innym kierunku i na innej płaszczyźnie. Ze wzrostem techniki wzrasta stale napięcie psychiczne w uczłowieczonych przez Refleksję osobnikach, wzmaga się świadomość Przestrzeni-Czasu, podnosi się ochota i zdolność do odkryć. Obok i ponad hominizacją indywidualną wytwarza się hominizacja kolektywna, mająca zwolna objąć cały gatunek *Homo Sapiens* [44]. „Zjawisko socjalne" jest szczytowym przedłużeniem „Zjawiska biologicznego" [45].

Socjalizacja ludzkości odznacza się tymi samymi szczególnymi cechami psychobiologicznymi, które wyzwolone zostały już przy pierwszym skoku indywidualnym od instynktu zwierzęcego do Refleksji ludzkiej. Jest tam mianowicie najpierw zdolność do wynalazku, którą będzie potęgować nieograniczenie każdy postęp w światowej organizacji badań naukowych. Po drugie w tej socjalizacji coraz większą rolę odgrywać będzie, jako wyższa forma przyciągania i odpychania, czynnik ideologiczny i pasjonalny, wobec których w przyszłości zmaleje niechybnie czynnik ekonomiczny tak bardzo dziś podkreślany. Po trzecie wystąpi nieodwracalne uświadomienie sobie potrzeby nieśmiertelności dla całego gatunku, jeśli ma być definitywnie uchylony grożący strajk w Noosferze wobec perspektywy bezcelowości całej dotychczasowej Ewolucji. Te psychobiologiczne cechy razem wzięte stanowią zdaniem Teilharda de Chardin poważny dowód naukowy, że ludzkość, jednocząc się coraz doskonalej, dąży społecznie do transcendentnego punktu Omega, czyli do osobowego Boga. Odrzucona jest tym samym perspektywa „granulacji" gatunku przez rozpętany indywidualizm lub nawet dziki rasizm, a także pomysł ucieczki przed śmiercią drogą samej tylko ekspansji gwiezdnej przy pomocy astronautyki. Odpada też

---

[43] *PH*, s. 225.
[44] *PH*, s. 339 n.
[45] *PH*, s. 247.

hipoteza upatrująca ostatni cel ewolucji w katastrofie i starzeniu się[46].

Nie ma tu miejsca na zatrzymywanie się dłuższe przy oryginalnych spostrzeżeniach Teilharda de Chardin, tyczących się prehistorycznych i historycznych etapów socjalizacji, narodzin naszej cywilizacji i jej powiązań sięgających aż do Neolitu. Zastanawia, że Autor i w tej fazie ewolucji akcentuje jej pierworodną metodę: wszystko wypróbować, aby wszystko znaleźć. „Można chyba powiedzieć, że socjalnie, w materii własności, moralności, małżeństwa, wszystko zostało wypróbowane"[47]. W pojęciu Autora nie narusza to jednak w niczym podstawowej tezy, że Ewolucja, wśród swych miliardami razy powtarzanych poszukiwań i „macań", nie przestaje być stale kierowana ku Chrystogenezie.

d. **Chrystogeneza.** Chrześcijaństwo wcale nie od strony jakiejś apologii, ale od strony czystej biologii urasta według Teilharda de Chardin do roli ostatniego biologicznego *phylum*, przez które w końcowej fazie ewolucji socjalizująca się ludzkość będzie musiała przejść. Albowiem w chrystianizacji znajduje się najlepszy i życiowo konieczny interes całego gatunku. Chrystogeneza w ujęciu św. Jana i św. Pawła (*en pasi panta Theos*) jest właśnie oczekiwanym (*attendu*) a zarazem niespodziewanym (*inespéré*) przedłużeniem Noogenezy, którą w zasięgu naszego doświadczenia kończy się Kosmogeneza[48].

## B. UWAGI METAFIZYKA NA MARGINESIE KSIĄŻKI *LE PHÉNOMÈNE HUMAIN*

1. Wątpię, czy jest w ogóle możliwe tak radykalnie oddzielić problem ewolucji od wszelkiej metafizyki, aby go można było rozpatrzyć wyłącznie na platformie nauk eksperymentalnych. W każdym razie, wbrew zapowiedziom[49], konsekwentne zacieśnienie się do kąta widzenia „czystej" nauki nie udało się Teilhardowi de Chardin, który w wielu paragrafach wyraźnie zapuszcza się w tereny pozostające tradycyjnie pod kontrolą filozofii i teologii katolickiej. Takie tematy, jak Chrystogeneza, transcendencja punktu

[46] *PH*, s. 341.
[47] *PH*, s. 227.
[48] *PH*, s. 331.
[49] por. *PH*, s. 21.

Omega, personalizm i hiperpersonalizm, energia duchowa, nieśmiertelność, wolność woli, psychizm, świadomość, refleksja, moralność, zło, monogenizm i poligenizm, przestrzeń, czas, trwanie, nawet pojęcie materii i atomu itp. obchodzą także, jeśli nie ekskluzywnie, filozofa czy teologa. Pewien błąd więc widzę nie w krzyżowaniu się ustawicznym trzech perspektyw: scientyficznej, filozoficznej i teologicznej, występującym w *Le Phénomène humain,* ale w niewierności względem wybranej perspektywy biologicznej, która miała być jedyną.

2. Filozofia, jaką implikuje *Le Phénomène humain,* nie jest scholastyczna. Tylko raz pojawia się tam arystotelesowskie wyrażenie „Pierwszy Motor" w odniesieniu do Boga, nazywanego przeważnie za Nowym Testamentem — „Omega". W książce wybijają się raczej wpływy Bergsona i Spencera, Pascala i Blondela, egzystencjalizmu itp. Autor uległ zrozumiałej w takim klimacie, urzekającej pokusie „biologizowania" najważniejszych pojęć metafizyki, jak by zapominając o tym, że metafizyka zbiologizowana przestanie być prawdziwą metafizyką.

3. Jeśli słowo „ewolucja" oznacza najogólniej zmianę czy zmienność, to metafizyka arystotelesowska *a priori* ewolucji ani nie odrzuca, ani nie przyjmuje. Prawdziwość ewolucji winna być wykazana *a posteriori:* przez doświadczenie. To właśnie na zasadzie doświadczenia Arystoteles odrzucił energicznie eleatyzm, według którego byt jest jeden, a wszelki ruch i zmiana są złudzeniem zmysłów. Arystoteles przyjmując wielość bytów i przeróżne zmiany w świecie rzeczywistym, dał też metafizyczne wyjaśnienie zmiany w ogóle w słynnej teorii możności i aktu, a zmiany materialnej w teorii hilemorfizmu. Nie było dotąd filozofa, który by wynalazł bardziej zadowalające wytłumaczenie ruchu w ogóle. W każdym razie nie dają większej satysfakcji w tym względzie systemy, które prócz ruchu i zmian nic nie uznają, jak np. heraklityzm, buddyzm, bergsonizm, heglizm itp. Bez wątpienia na płaszczyźnie nauk eksperymentalnych arystotelesowska metafizyka zmiany nie musi wchodzić w rachubę. Sądzę jednak, że trudno obejść się bez tej metafizyki w kapitalnej kwestii, czy zwierzęcy instynkt najdoskonalszego choćby antropoida mógł przemienić się w ludzką refleksję. Scholastyka daje na kwestię odpowiedź negatywną: nawet Pan Bóg swoją wszechmocą nie mógłby „przemienić" materii w ducha i na odwrót. Toteż żaden argument wzięty z kości i ciała nie potrafi w oczach metafizyki tej szkoły udowodnić, że Myśl jest tylko

jakimś sublimowanym, przemienionym instynktem i że konsekwentnie *Homo Sapiens* także co do duszy pochodzi genetycznie od zwierzęcia. W *Le Phénomène humain* scholastyczna teoria zmiany nie jest uwzględniona i dlatego panuje tam w tym punkcie dwuznaczność. Mocnym wyrażeniom Teilharda de Chardin, że przy narodzeniu się Refleksji musiała nastąpić „rewolucja wewnętrzna", „punkt krytyczny", „próg", „skok", „zmiana stanu" itp., brak właśnie tej metafizycznej kropki nad „i", która by wyraźnie wykluczyła jakąkolwiek „metamorfozę" czynnika materialnego w niematerialny. Nie wiem, czy ratują sprawę różne przypiski, w których Autor dopuszcza „pod zasłoną rewolucji biologicznej" ewentualną interwencję Boską i akt kreacyjny.

4. Jak mi się zdaje, Teilhard de Chardin pobłądził z punktu widzenia scholastyki w próbie przełamania dualizmu ducha i materii. Chciał wytłumaczyć wzajemny wpływ energii duchowej i energii materialnej a zwłaszcza pogodzić przyjęty przez siebie w ewolucji stały wzrost energii życiowych z zasadą zachowania energii oraz z entropią. Co się tyczy materii, Autor stosuje pojęcia czysto fizykalne bez ich metafizycznej obróbki. Zdaje się nie odróżniać materii od energii; materia jest ziarnista, atomiczna według przyjmowanych w fizyce dzisiejszej modeli. Spotyka się tam przy okazji takie zdanie: „...każdy metafizyk powinien by się ucieszyć konstatując, że nawet w oczach fizyki idea Materii absolutnie biernej (tzn. czegoś czysto »przechodniego«) jest tylko pierwszym i grubym przybliżeniem naszego doświadczenia"[50]. Kosmolog zapewne nie ucieszy się z tego, a tylko zauważy, że Autor nie potrafił pogodzić fizykalnych pojęć o materii z metafizycznymi. Pisze też dalej Autor: „Aby zrobić miejsce dla Myśli w Świecie, trzeba mi było uwewnętrznić Materię; wymyślić energetykę Ducha..."[51]. Na czym polega owo „uwewnętrznienie" materii? Teilhard de Chardin po prostu założył, że materia jest o dwu obliczach (*biface*), tzn. posiada równocześnie swoje „Wewnątrz" (*le Dedans*) i swoje „Zewnątrz" (*le Dehors*). Zewnętrzna strona materii oznacza te jej właściwości, którymi zajmuje się fizyka, chemia, mechanika itp., wewnętrzna zaś obejmuje to, co należy ściśle do biologii, psychologii itp. W tym sensie „dwulicowy" już jest każdy atom. Uwewnętrzniwszy w ten

---

50 por. *PH*, s. 54 przyp.
51 *PH*, s. 323.
52 *PH*, s. 62.

sposób wszystką materię, uduchowił też Autor wszelką energię: „Wszelka energia... jest w gruncie rzeczy natury psychicznej”[52]. Ta fundamentalna energia dzieli się w każdym elemencie na dwie różne składowe, tj. na energię „tangencjalną” i na energię „radialną”. Energia tangencjalna łączy elementy podobne i wyraża jak by najbardziej zmaterializowaną energię, tj. tę właśnie, którą mierzy mechanika, fizyka, chemia itp. Energia radialna natomiast jest jak by bardziej psychiczna i ma za zadanie podciągać elementy naprzód ku większej komplikacji i interioryzacji. Bardzo wielkiej energii tangencjalnej (w atomie) może odpowiadać bardzo mała energia radialna i na odwrót (np. w człowieku). Toteż nie ma nadziei znalezienia mechanicznego ekwiwalentu dla takich energii radialnych, jak wola czy myśl[53]. Wzajemny wpływ i kombinacja tych porozróżnianych energii może zdaniem Autora wytłumaczyć Ewolucję kosmiczną i da się pogodzić z entropią i prawem zachowania energii, ale trzeba jeszcze przy tym uwzględnić wpływ transcendentnej Energii punktu Omega, czyli Boga.

Jasną jest rzeczą, że metafizyka tradycyjna nie pochwali usiłowania przezwyciężania dualizmu materii i ducha przy pomocy „uwewnętrzniania” materii i „psychizacji” wszelkiej energii.

5. Wydaje się, że *Le Phénomène humain* wznawia stary hilozoizm i przechodzi na pozycje jakiegoś panpsychizmu. Jak się już rzekło, wszystka materia jest „dwulicowa”. Autor dowodzi, że jakieś życie, jakiś psychizm, jakaś spontaniczność muszą istnieć w każdej cząsteczce materii, nawet w atomach, choćby w stanie „rudymentarnym, tzn. nieskończenie małym, czyli nieskończenie rozrzedzonym”[54]. W tym panpsychizmie widzi Autor główną oryginalność swej książki[55]. Bez panpsychizmu niemożliwa byłaby kosmiczna Ewolucja. Istnienie panpsychizmu uzasadnia też Autor następującym indukcyjnym rozumowaniem: Każde zjawisko, zachodzące choćby tylko w jednym punkcie świata, musi mieć korzenie wszędzie, czyli jest „ubikwistyczne”. Ponieważ zaś w Człowieku, będącym jedną cząstką kosmosu, istnieje świadomość, psychika, życie, więc muszą się one znajdować w jakiś sposób i poza człowiekiem: we wszystkiej materii.

Takie rozumowanie można od razu odrzucić, gdyż opiera się jawnie na niedozwolonej indukcji. Pierwsze jego zdanie jest oczywistą *petitio principii*. Toteż Schola broni radykalnej różnicy między materią martwą i żywą, zostawiając doświadczeniu przywilej

[53] *PH*, s. 61.
[54] *PH*, s. 52, 334.
[55] *PH*, s. 334, 336.

diagnozy, które ciało jest martwe, które żywe. Doświadczenie jako takie panpsychizmowi na pomoc nie idzie.

6. Pojęcie świadomości bierze Autor z refleksyjnego poznania ludzkiego. Umieszczając się jednak w długiej i szerokiej perspektywie Ewolucji kosmicznej rozciąga ten sam termin „świadomość" (*conscience*) na wszystkie stany życia od form najbardziej rudymentarnych aż po refleksję ludzką [56]. Kryje się w tym pewne niebezpieczeństwo: w kontekście ewolucyjnym łatwo zapomnieć o różnicach, jakie np. występują między światem roślinnym, zwierzęcym i ludzkim. Niebezpieczeństwa tego uniknie wyszkolony w metafizyce umysł, ale przeważnie ulegnie mu przeciętny czytelnik.

Poza tym dwuznaczny jest Autor w sformułowaniu stosunku świadomości do organizacji materialnej. Gdy Teilhard de Chardin prosi [57], aby na stanowisku eksperymentalnym brać Ducha i Materię nie jako „rzeczy" czy „natury", ale jako dwie połączone proste zmienne (*variables*) dla oznaczenia krzywej we funkcji Przestrzeni i Czasu, to można się na to zgodzić. Gdy jednak używa formuły, że świadomość jest „specyficznym efektem" cerebralizacji, to zasługuje na krytykę. W rzeczy samej, z punktu widzenia metafizyki tradycyjnej mózg jest tylko warunkiem myślenia, a nie przyczyną. Pogląd ten wypowiada innymi słowy znana scholastyczna dystynkcja, że myślenie zależy od materii zewnętrznie (*extrinsece*), nie wewnętrznie (*non intrinsece*). Warto przypomnieć, że mylenie i mieszanie warunku z przyczyną dosadnie gromił już stary Platon.

7. Pewną trudność widzi metafizyk w pogodzeniu dwu twierdzeń Autora: Ewolucja jest „kierowana", a równocześnie jej stałą metodą jest szukanie po omacku (*par tâtonnement*) we wszelkich możliwych kierunkach miliardami prób, póki się nie znajdzie najlepiej udanego rozwiązania biologicznego. Ewolucja osiąga swoje cele, ale kosztem nieobliczalnych ofiar, niepowodzeń, form nieudanych, z góry skazanych na zagładę. Epopeja ludzka jest też najbardziej podobna do Drogi Krzyżowej. Wydaje się przeto, że *Le Phénomène humain* opowiada się jednocześnie za radykalnym finalizmem i za równie radykalnym mechanicyzmem, co w ocenie metafizycznej trąci paradoksem.

---

56 *PH*, s. 53, przyp. 1.

57 *PH*, s. 342 n.

58 *PH*, s. 227.

Wynika też stąd pewna dwuznaczność w potraktowaniu takich problemów, jak własność, moralność, małżeństwo itp. Autor zaznacza *explicite*, że „społecznie w materii własności, moralności, małżeństwa wszystko zostało wypróbowane" [58]. Brzmi to dwuznacznie. Albowiem rzecz w tym, czy pierwszy *Homo Sapiens* miał od momentu obudzenia się w nim Refleksji poznanie pierwszych zasad (*intellectum principiorum*), w świetle których mógł *de iure* — według wyrażenia św. Tomasza z Akwinu — nawrócić się do Boga i odczytać antycypacyjnie w swym sumieniu synajskie tablice, czy też nie miał tego wrodzonego uzdolnienia i musiał wszystko po omacku i przypadkowo odkrywać. Filozofia wieczysta broni pierwszej alternatywy, materialistyczny zaś ewolucjonizm opowiada się za drugą. Że *de facto* rychło wśród mnożącego się gatunku nastąpiły zboczenia z pierwotnej dobrej Drogi, czyli „próbowanie wszystkiego", temu filozofia tradycyjna nie przeczy. Wszak próbowanie wszystkiego we wspomnianych dziedzinach trwa poniekąd po dziś dzień (np. poliandria, poligamia, prostytucja, promiskuityzm płciowy, zboczenia seksualne obok zwycięsko konkurującej monogamii i dyscypliny obyczajowej, kapitalizm trwający obok komunizmu itd.), a jednak nie obala to zasadniczej niezmienności filozofii wieczystej. Proporcjonalnie tak samo mogło być i w paleolicie. Żałować należy, że Teilhard de Chardin jasno tego nie powiedział.

8. Metafizyka arystotelesowska samorództwa, czyli spontanicznego przemieniania się materii martwej w żywą pod wpływem sił kosmicznych, *a priori* nie odrzuca. Wiadomo, że scholastyce średniowiecznej *generatio spontanea*, zacieśniona do insektów i niektórych niższych zwierząt, wydawała się faktem bezspornym. Należy stwierdzić lojalnie, że metafizyka tradycyjna uzależniała zawsze tę sprawę od doświadczenia. Odmienne poglądy na samorództwo, występujące w łonie tej samej Szkoły, tłumaczą się nie zmianą metafizyki, lecz zmianą metod doświadczalnych. Ponieważ zaś eksperymenty Pasteura, wciąż potwierdzane współczesnymi metodami sterylizacyjnymi, nie zostały dotąd obalone innymi doświadczeniami, przeto metafizyka scholastyczna obecnej doby samorództwo ogólnie odrzuca, ale odrzuca tylko *a posteriori*, tj. o tyle, o ile domaga się tego naukowy eksperyment.

Teilhard de Chardin uważa samorództwo na przekór Pasteurowi za pewnik naukowy z tym, że *generatio spontanea* miała się zdarzyć na ziemi przed milionami lat tylko jeden jedyny raz na skutek jednorazowej niewiarygodnie szczęśliwej koniunktury sił kosmicznych i stanów fizyko-chemicznych globu. Naukowe

doświadczenia Pasteura tej możliwości zdaniem Autora nie przekreślają, są poza tym zbyt brutalne (zabijają nie tylko gotowe życie, lecz także zdolność do ożycia) i wreszcie nie wykluczają możliwości laboratoryjnej produkcji życia.

Jak ocenić takie rozumowanie? Idea jednorazowości pewnych procesów nie jest w sobie sprzeczna (raz był Sokrates i raz był Napoleon Bonaparte, raz istniał Budda i raz się narodził Chrystus w Betlejem, raz stworzył Bóg Adama według Biblii itd.). Sama jednak niesprzeczność to za mało. Umysłowi trudno dostrzec w samorództwie rys historycznej niepowtarzalności. Jeśli samorództwo mogło się zdarzyć już jeden raz, to rozsądniejszą rzeczą wydaje się szukać jego powtórzeń na ziemi, na innych planetach, w laboratorium. Póki tedy nie uda się eksperymentalnie stwierdzić gdzieś we wszechświecie aktualnego samorództwa, zasada *omne vivum e vivo* słusznie może być brana za naukowy pewnik, podczas gdy koncepcja jednorazowego prehistorycznego samorództwa pozostaje w tych warunkach tylko postulatem, wysnutym *a priori* z ogólniejszej hipotezy radykalnej i uniwersalnej Ewolucji materii. Można tu jeszcze tylko zauważyć nie bez złośliwej satysfakcji, że odżegnujący się od wszelkiej metafizyki ewolucjonizm, uznający rzekomo tylko fakty, stanął dogmatycznie na czysto „metafizycznej" idei samorództwa, któremu sprzeciwiają się na razie wszystkie naukowe eksperymenty.

9. Teilhard de Chardin posiadał wybitną wiedzę przyrodniczą. Wolno pytać, czy *Le Phénomène humain* przywodzi jakieś nowe decydujące fakty przyrodnicze, które by zmuszały do przyjęcia transformizmu. Bezstronnie mówiąc, fakty przez Autora przytoczone „wróżą na dwoje": za transformizmem i przeciw niemu, w zależności od obieranej perspektywy. Według Autora wszystkie fakty (z paleontologii, anatomii, zoologii, biologii itd.) ukazują zaskakującą jedność Drzewa Życia, co najmocniej przemawia za ideą transformizmu. W szczególności znakiem tej jedności, wypływającej chyba tylko z genetycznego pokrewieństwa, jest zadziwiające występowanie na gałęziach Drzewa niektórych cech w zasadzie drugorzędnych i jakby przypadkowych, które jednak stały się powszechne wśród wielu wielkich grup. Takimi cechami są według Autora: u ssaków wyższych trójguzkowość uzębienia i siedmiokręgowość karkowa, czworonożność u kręgowych maszerujących, zdolność rotacyjna w jednym kierunku u substancyj organicznych [59].

[59] *PH*, s. 207.

Z punktu widzenia metafizyki argumenty transformistów, brane z takiego czy innego podobieństwa, mają pewien ciężar, ale kwestii nie rozstrzygają, albowiem podobieństwa organiczne zawsze można wytłumaczyć jednością planu stwórczego Boga, jednością sił przyrody itp. Prócz tego przeciw argumentowi z zadziwiających podobieństw godzi się zawsze wysunąć argument z niemniej zdumiewających różnic, jakie w organizmach coraz lepiej ocenia współczesny przyrodnik.

Nowością mi się wydaje w *Le Phénomène humain* interpretowanie oczywistych luk i przerw na Drzewie Życia mocno podkreślanym prawem „niszczenia ogonków ewolutywnych" (*suppression automatique des pédoncules évolutifs*). Jest to pośrednie przyznanie się ewolucjonizmu do rezygnacji z nadziei znalezienia wszystkich tzw. „brakujących ogniw". Łatwo pojąć, że *pedunculi* miękkie i niezdecydowane mogły zginąć bez zostawienia materialnego śladu. To szczególnie mogło się zdarzyć w epoce pierwszych komórek żywych. Trudno jednak sobie wyobrazić, żeby i później każdy *pedunculus* każdej grupy organicznej był tylko miękki i musiał stale znikać, powodując przerwy i luki na Drzewie Życia. Przeciwnik transformizmu będzie się czuł zawsze uprawniony zauważyć, że te ewolutywne ogonki tak jakoś z reguły znikające bez śladu mogły także w ogóle nie istnieć.

Ewolucjoniści wyjaśniają jeszcze przerwy i luki na Drzewie Życia przy pomocy idei skokowych, rewolucyjnych, zwrotnych mutacyj, metamorfoz, zmian itp. Ewolucja jest ciągła, ale na skutek owych rewolucyjnych skoków naprzód ma raz po raz wygląd nieciągły. Widać, jak Autor się męczy w pogodzeniu tej ciągłości z nieciągłością na linii Ewolucji. Tak np. refleksja ludzka musiała wywołać rewolucję w Biosferze, a jednak Człowiek przyszedł na świat cicho i nieznacznie (*sans bruit*), gdyż był owocem długich przygotowań.

W oczach metafizyki argument z apriorycznie przyjmowanej „skokowości" ma wartość zaledwie prawdopodobieństwa. Ewolucyjny skok czy zwrot itp. muszą być przyłapane przez naukę *in flagranti*. Póki się to nie uda, skokowość w ewolucji jest jedynie postulatem, nie sprawdzoną jeszcze czysto metafizyczną ideą. W samej rzeczy nie można pojąć, dlaczego transformistyczne skoki nie odbywają się dziś na naszych oczach, dlaczego nie powtarza się teraz to, co się ziściło np. w pliocenie i nieco później. Czyżby przeobrażenie się zwierząt antropoidalnych w *Homo Sapiens* także musiało być historycznie jednorazowe, wymagające takiej „inności" materii, która wystąpiła tylko raz między pliocenem i pleistocenem? Zaiste metafizyka scholastyczna *a priori* nie od-

dała transformizmu, ale ma prawo dowiadywać się, dlaczego w ogóle także i dzisiaj wszystko nie przemienia się we wszystko, a w szczególności dlaczego współczesne choćby „najinteligentniejsze" zwierzęta nawet przy pomocy człowieka (tresura, krzyżowanie itp.) nie osiągają wyżyn Refleksji.

10. Teilhard de Chardin uważa transformizm za niezbity pewnik naukowy. Neutralny jednak metafizyk pomimo mody na ewolucjonizm nazwie tę teorię tylko przyrodniczą hipotezą, która krytycznego umysłu nie zniewala. Na tym też stanowisku stoi Encyklika Piusa XII *Humani Generis* z 12 sierpnia 1950 r., która wprawdzie transformizmu antropologicznego zacieśnionego do ciała ludzkiego nie potępia, ale gani przedwczesne przypisywanie mu absolutnej pewności, na jaką przecież nie pozwala jeszcze jego faktyczna koniekturalność.

Ogólnie mówiąc, *Le Phénomène humain* wywiera silne wrażenie łącząc ogromną wiedzę przyrodniczą z wysoką inspiracją religijną. Jako oryginalna próba radykalnego przyswojenia myśli chrześcijańskiej nowoczesnego ewolucjonizmu, który, zaczęty przed stu laty dziełem K. Darwina *The Origin of species*, owładnął świecką nauką i filozofią — zasługuje na uwagę filozofów i teologów katolickich.

Niesłychana szkoda, że uczyniwszy z hipotezy przyrodniczej prawie dogmat uwikłał ją Teilhard de Chardin w metafizykę, jak mi się zdaje, miejscami naiwną, miejscami dwuznaczną lub wręcz błędną. Okolicznością łagodzącą jest, że Autor *Le Phénomène humain* do możliwości błędu się przyznaje z życzeniem, aby innym w podobnym przedsięwzięciu lepiej się powiodło [60].

**Ks. Stanisław Józef Góra**

[60] *Pour faire une place à la Pensée dans le Monde, il m'a fallu intérioriser la Matière; imaginer une énergétique de l'Esprit; concevoir au rebours de l'Entropie une montante Noogénèse; donner un sens, une flèche et des points critiques à l'Evolution; faire se reployer finalement toutes choses en Quelqu'un. Dans ce ré-agencement des valeurs, j'ai pu me tromper sur bien des points. Que d'autres tâchent de faire mieux...; PH,* 323.

JULIUS SEILER

# GENEZA ŻYCIA

Radio niemieckie nadało niedawno serię dyskusji między czołowymi specjalistami na temat pochodzenia i rozwoju istot żyjących z punktu widzenia biologii i teologii. Rozmowy te ukazały się ostatnio w formie książkowej pod tytułem „Wiara w stworzenie świata a teoria ewolucji. Seria dyskusji" [1]. Czytelnika książki mile uderza ton wzajemnego szacunku, jakim darzą się obustronnie dyskutanci, teologowie i uczeni, mimo różnicy zapatrywań; ów wzajemny szacunek szczególnie daje się zauważyć w dyskusji końcowej, poświęconej niemal całkowicie problemowi pochodzenia pierwszych istot żyjących. Teolog Günther Bornkamm pisze o „orzeźwiającym odprężeniu na liniach frontów" między naukami przyrodniczymi a teologią, o „kompletnej wolności od uprzedzeń, jakiej nasi przodkowie nie uważaliby nawet za możliwą" [2].

Uczestnicy tej ostatecznej dyskusji jasno zdawali sobie sprawę z trudności zagadnienia. Spór obraca się dokoła problemu, czy pierwsze proste organizmy wynikły z kombinacji atomów i cząsteczek wedle czysto przyrodniczych praw, czy też wyjaśniając ich pochodzenie musimy się uciekać do „praw wyższych". Nie osiągnięto na ten temat jednomyślności. Oto pogląd jednego z uczonych: „Nie mamy żadnych powodów, aby wierzyć w konieczność kierowania się czymkolwiek innym jak prawa fizyko-chemii" [3].

---

1 Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1955, cytowane poniżej wprost jako *Schöpfungsglaube*.

Niniejsza polemiczna recenzja Juliusza Seilera ukazała się w kwartalniku „Cross Currents" t. 9. nr 2, 1959.

Ks. Juliusz Seiler jest członkiem zgromadzenia Kanoników Misjonarzy z Betlejem i wykłada filozofię na ich seminarium w Immensee w Szwajcarii. W „Cross Currents" (zima 1954) ukazał się poprzednio jego esej *Nowoczesna fizyka a teoria materii i formy*.

2 *Schöpfungsglaube*, s. 127.

3 Tamże, s. 148.

Ktoś inny uważał, że decydująca przemiana w samomnożącą się cząsteczkę proteiny, a dalej w pierwszą żyjącą istotę, mogła dokonać się na zasadzie „skoku kwantowego" (*quantum leap*), tzn. przez proces mikrofizyczny [4].

Sam problem przyczyn powstania pierwszych istot żyjących został wyraziście sformułowany, niemniej odpowiedź pozostawia cokolwiek do życzenia, głównie dlatego, że nie wszyscy zdawali sobie dobrze sprawę, co właściwie należy wyjaśnić. Dla niektórych uczestników wydawało się oczywiste, że istoty żyjące traktuje się jedynie jako kompleks struktur chemicznych; dlatego wyjaśnienia ich dotyczyły tylko przejścia od organizmów prostych do złożonych.

Jesteśmy przekonani, że ten tylko, kto pojmuje organizm jako skomplikowany a celowy porządek, potrafi dojrzeć sedno problemu. Istota żyjąca to nie tylko złożony ustrój chemiczny na poziomie wyższym niż prosty chemiczny związek. Istota żyjąca wykazuje plan i porządek w stopniu absolutnie dla nas niewyobrażalnym. A przeświadczenie to nie jest abstrakcyjną teorią, opartą na „światopoglądzie"; zawiera się w danych biologicznych i stąd jest naukowo dowiedzionym faktem, chociaż dla zapoznania się z nim trzeba by wkroczyć w dziedziny fizyki i chemii. Ten decydujący element teleologiczny, który w dyskusji nie został dostatecznie podkreślony, ukazuje zagadnienie samorództwa w zupełnie innym świetle. Dlatego uważamy, że nadszedł czas, aby na nowo rozpatrzeć pochodzenie pierwszych żyjących istot ze stanowiska współczesnej biologii i filozofii.

## 1. ZAGADNIENIE

Rozumie się samo przez się, że problem pochodzenia pierwszych żyjących istot posiada wagę. I kiedy uczeni wierzący w Boga widzą jasny dowód ingerencji wyższej siły w samym zjawisku życia, inni, zajmujący pozycje przeciwne, zadają sobie wiele trudu, aby wytłumaczyć je wyłącznie prawami przyrodniczymi. Rozświetlenie tajemnicy zwanej przez nas życiem organicznym stoi dziś, tak jak stało poprzednio, w samym sercu nauk biologicznych. Stąd na uczonych spoczywa poważna odpowiedzialność, by nie powodowali się osobistymi tendencjami, a poddawali spokojnej ocenie materiał faktyczny.

Biologowie i filozofowie przedstawili trzy zasadniczo różne odpowiedzi.

---

[4] Tamże, s. 122.

Jeden pogląd głosi, że życie powstało bez żadnego wpływu sił wyższych; drugi — że zostało stworzone w czasie przez Boga. Trzeci i ostatni zakłada, że życie istniało od wieków i nie posiada początku, to znaczy jest tak stare jak sama materia [5]. Tak zwana pan-spermia albo kosmiczna teoria życia, utrzymująca, że życie istniało pierwotnie na innych ciałach niebieskich i następnie przybyło na ziemię — nie mówi nic nowego o początku życia i nie tworzy teorii niezależnej w stosunku do wyżej wymienionych. Hipoteza o pozaziemskim pochodzeniu pierwszej żywej komórki napotyka wiele przeszkód i ostatnio została odrzucona przez autorytety w dziedzinie biologii. Gerhard Heberer podaje w następujących słowach współczesny pogląd na tę teorię: „Posiada ona dziś wartość jedynie historyczną, ponieważ wiemy, że same promienie ultrafioletowe zabiłyby żywą komórkę, która mogła oderwać się od innego ciała niebieskiego. Po wtóre wydaje się, że wiek ziemi jest matematycznie ten sam co wiek całego znanego kosmosu, a wreszcie życie posiada cechy właściwe tylko dla ziemi" [6]. Wiadomo również, że wiek składników chemicznych, tworzących podstawę życia organicznego, sięga w przybliżeniu pięciu miliardów lat. Stosownie do praw rządzących rozpadem elementów radioaktywnych ocenia się wiek skorupy ziemskiej na trochę ponad trzy miliardy. Wiek pojawienia się istot żyjących nie może z pewnością przekraczać tych okresów czasu. Opierając się na powyższych rozważaniach biologowie współcześni wykluczają teorię „odwiecznego" istnienia życia. Po wyeliminowaniu teorii „wieczności" pozostaje do zbadania hipoteza samorództwa oraz teoria stworzenia. Szczególną uwagę poświęcimy teorii wirusów, specjalnej formie teorii samorództwa oraz implikowanych przez nią, a często stwierdzanych możliwości sztucznego produkowania istot żyjących. Ażeby zdobyć się na trafny sąd o tym tak trudnym zagadnieniu, musimy najpierw zapytać, czym jest życie, albo ściślej, upewnić się, jakie są charakterystyczne oznaki życia. Czy życie jest tak ukształtowane, że można wystarczająco wytłumaczyć jego pochodzenie za pomocą czynników przyrodniczych, tj. praw fizyko-chemicznych, czy też musimy pojmować życie jako rzeczywistość wymagającą współdziałania wyższej, rozumnej przyczyny? Zanim wypowiemy się stanowczo, wypadnie rozpatrzeć bliżej niektóre właściwości istot żywych, odnoszące się zwłaszcza do ich celowości, czyli ich aspekt teleologiczny.

---

[5] A. J. Oparin, *Pojawienie się życia na ziemi*, Berlin-Lipsk, 1947, s. 35.
[6] Gerhard Heberer, *Allgemeine Abstammungslehre*, Getynga, 1949, s. 17.

## 2. TELEOLOGIA W DZIEDZINIE ŻYCIA ORGANICZNEGO

Nie zachodzi potrzeba przedstawiania na tym miejscu wyczerpujących dowodów na istnienie teleologii. W granicach krótkiego artykułu nie byłoby to nawet możliwe. Powołam się jedynie na bardzo bogatą literaturę przedmiotu [7]. Nie można przyjmować bez zastrzeżeń wielu dawniej publikowanych wypowiedzi, a także paru nowszych, ponieważ często spory na temat przyczyn ostatecznych wynikły z niedostatków ówczesnej wiedzy w dziedzinie fizykochemii.

Nie mamy zamiaru cytować odosobnionych przykładów na istnienie celowego porządku; zamiast tego przedstawimy garść ogólnych rozważań o decydującym znaczeniu. Przeciętnemu laikowi w dziedzinie biologii znane są pewne poszczególne zależności celowościowe. Rozstrzygające jest zjawisko, które biologowie nazywają „współzależnością"; polega ono na takim układzie różnych organów, że dostosowują się one do planu jak by uprzednio zaprojektowanego aż do najdrobniejszych szczegółów. Obserwacja ta jednak ukazuje nam tylko indywidualne cechy teleologiczne — teleologię w formie potencjalnej. Wiadomo dobrze, że zwolennicy teorii ewolucji, traktujący ją bardziej mechanistycznie, usiłują wytłumaczyć istnienie celowości za pomocą mutacji albo naturalnej selekcji. Jako kontrargument można po prostu wskazać na specjalne formy celowości, wobec których każde mechanistyczne wyjaśnienie staje się absurdem. Mamy na myśli tzw. „pożyteczność dla innych", albo pierwotną celowość. Erich Becher określa „pożyteczność dla innych" jako osobliwy jednostronny stosunek usługowy jednego typu organizmu względem drugiego (np. zależność niektórych owadów i roślin, u których występują galasówki) [8]. W tych wypadkach roślina-żywiciel obdarzona jest zdolnością tworzenia organizmów zdumiewająco dostosowanych do potrzeb pasożytów, udzielając im schronienia, obrony i pożywienia, a niczego

---

[7] Cf. Friedrich Desauer, *Teleologie in der Natur*, Bazylea 1949 (autor wykazuje w szczególnie jasny sposób wzajemny stosunek czynników przyczynowych i celowych); Georg Siegmund *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*, Freiburg w Breisgau 1950 (krytyczne i bezstronne przedstawienie teleologicznego dowodu przez specjalistę biologa); E. S. Russel, *Lenkende Kräfte des Organischen*, Brno, J. J. Sammlung Dolp. 31, (analizuje rozmaite przykłady indywidualne, które przedstawiają superfizyczny charakter istot żyjących); Karl v. Frisch, *Du und das Leben, Eine Moderne Biologie für Jedermann*, Berlin 1949 (jeden z najbardziej znanych badaczy przedstawia szereg nadzwyczaj pouczających przykładów celowości).

[8] Celowość galasówek roślinnych przejawiająca się jako użyteczność dla innych istot, a hipoteza duszy superindywidualnej, Lipsk 1917.

w zamian nie otrzymując. Taki „altruistyczny" stosunek powinien był się zlikwidować sam drogą naturalnej selekcji.

Gustaw Wolff używa określenia „pierwotna celowość", w wypadku wyraźnie celowego zachowania się organizmu, który, postawiony w sytuacji przymusowej, nie doświadczonej nigdy przez swoich poprzedników, radzi sobie bez wahania i wysiłku[9]. Wolff przytacza jeden taki wypadek (regeneracja soczewki oka u salamandry; jedną soczewkę usunięto sztucznie, a drugą pozostawiono nietkniętą) i zauważa: „Opublikowanie zjawiska regeneracji spędzało sen z powiek wyznawcom obowiązującej biologii"[10].

W obliczu idei i planów realizowanych w świecie organicznym jesteśmy usprawiedliwieni mówiąc o naturze jako o projektodawcy (nie mamy na myśli natury bezosobowej, raczej wyższą siłę, która się w niej objawia). Celowość budowy i czynności istot żyjących jest analogiczna do sposobu, w jaki istota ludzka dobiera składniki materii i prawa przyrody stosownie do swoich potrzeb. Celowość odkrywa istnienie nieporównanie głębszej wiedzy o prawach przyrody i materii, wiedzy, która, co więcej, traktuje swoje obiekty w duchu wolnej gry. Prawa, które fizyk odkrywa i bada zrazu powierzchownie, potem z wielkim trudem poddaje doświadczeniom i próbom technicznym, już od milionów lat służyły organizmom w różnych celach. Taka sama wynalazczość objawia się między innymi szczególnie imponująco w sposobie adaptacji wielu istot żyjących do skrajnych warunków otoczenia (gorąco, zimno, klimat, wrogowie, drapieżniki, nienormalne ciśnienie, ciemność głębin morskich itd.).

Historia ewolucji odkrywa całkiem nowy aspekt rzeczywistości teleologicznej; wydaje się, że plan podstawowy, a przynajmniej pewne stadia charakterystyczne podstawowego planu, przez które organizm przeszedł w poprzednich pokoleniach, musiały być opracowane celowo aż do najmniejszego szczegółu. Odnosi się to do zjawiska, kiedy odrębne i bardzo odmienne gatunki rozwijają, systematycznie i niezależnie od siebie, podobnie skonstruowane organy. Można też rozumować inaczej, wskazać mianowicie, że podobne zadania wykonują różne gatunki rozmaitymi i różniącymi się środkami. Wystarczy pomyśleć o mnóstwie narzędzi obrony i ataku u różnych organizmów.

Jeszcze inne oblicze teleologii ukazuje się w instynktach zwierząt[11]. Chociaż w tym przypadku nie objawia się zdolność my-

---

[9] *Leben und Erkennen*, Monachium 1933.

[10] Tamże, s. 170.

[11] Porównaj z Adolfa Portmana *Die Tiergestalt; Studien über die Bedeutung der Tierischen Erscheinung*, Bazylea 1948.

ślenia, objawia się jednak świadomość nastawiona na jawne cele. Nie bez powodu psychologowie zwierząt doszukują się celów w instynktach, a w razie braku celu szukają go we wcześniejszych stadiach rozwoju ewolucyjnego. Współczesna literatura na temat teleologii organicznej mówi o ludzkiej i zwierzęcej świadomości jako zrodzonej przez budowę i procesy organiczne, nie bierze jednak pod uwagę, że właśnie budowa i procesy organiczne same posiadają niezliczone celowe aspekty. Wspomnijmy tylko na częste zaburzenia świadomości z przyczyn organicznych.

Zazwyczaj rozpatruje się celowość pod kątem widzenia pożyteczności dla danego osobnika albo gatunku. Tymczasem teleologia pożyteczności to nie jedyne objawienie się działania wyższego rozumu w dziedzinie życia organicznego. Obok pożyteczności i niezależnie od niej natura operuje pojęciami i formami estetycznymi. To szczególne eksperymentowanie bywa czasem obojętne pod względem pożyteczności, a czasem wyraźnie niekorzystne i dla organizmu, i dla gatunku. Podobne zjawiska przeczą więc teorii naturalnej selekcji.

Tylko specjalista biolog może mieć pojęcie o mnóstwie celów, jakie odkrywa natura, i przewidywać bogactwo środków dostosowanych do ich realizacji. I nawet taki specjalista będzie tylko początkującym nowicjuszem. Nauki biologiczne odkrywają cud celowości w życiu organicznym, przekraczający wszelkie koncepcje.

Bezstronny badacz życia organicznego pozostaje pod przemożnym wrażeniem obfitości pomysłów i dynamicznej fantazji bijącej własne rekordy w tworzeniu nowych planów i realizacji nowych celów. Reczywistość leżących u podstaw celów i sens, który je wspiera, objawia się każdemu bezstronnemu obserwatorowi. Jednak dokładne układy tych przyczynowych i ostatecznych czynników pozostają nieznane.

Jeden z uczestników dyskusji wyraził pogląd: „Jak długo rozważane zagadnienie leży w sferze czysto fizycznej, »wyższy porządek« może się rozwinąć samorzutnie z »porządku niższego«" [12]. Pomijając fakt, że użyte powyżej pojęcie „porządku" jest mało sprecyzowane, ale samo ograniczenie zagadnienia do zjawisk fizycznych całkowicie przeocza porządek teleologiczny, tak istotny dla życia. Chociaż obserwacje zjawisk fizycznych są z pewnością usprawiedliwione, ale nie wnoszą nic nowego do zagadnienia pochodzenia porządku teleologicznego. Wydaje się, że sedno sprawy wyjdzie w dyskusji nad problemem samorództwa.

---

[12] *Schöpfungsglaube*, s. 146.

Można zaoponować przeciwko tym roztrząsaniom mówiąc, że tematem dyskusji jest nie nasz współczesny, całkowicie rozwinięty świat organiczny, ale pojawienie się pierwszej najprymitywniejszej żyjącej istoty, która prawdopodobnie nie okazałaby żadnych cech teleologicznych współczesnemu obserwatorowi. Na to możemy odpowiedzieć natychmiast, że zwolennicy teorii samorództwa właśnie nie dopuszczają wzrostu porządku teleologicznego w wyżej rozwiniętych organizmach. Biologowie zgadzają się, że całkowicie rozwinięta dzisiejsza teleologia była już obecna w pierwszych organizmach.

Nawet jeżeli mikroskopijne wymiary struktur świata mikroorganicznego (do którego należą pierwsze istoty żyjące) ograniczają naszą umiejętność określenia ich natury, eksperci zgadzają się, że celowość przekracza granice obserwacji i jest wyróżnikiem istot żyjących. Badania nad celowym porządkiem współczesnych organizmów rozjaśnią cokolwiek naszą niewiedzę o tych najmniejszych strukturach sprzed wielu wieków. Tylko takie podejście pozwala nam dostrzegać zawarte w nich dyspozycje teleologiczne.

Pozostałe poglądy antyfinalistyczne albo odrzucają istnienie teleologii, albo możliwość pewnego jej stwierdzenia, albo wyprowadzenie jej źródła z wyższej inteligencji.

Wszystkie te poglądy opierają się na filozofiach, a nie na faktach. Pominąć ich nie można, gdyż, jak wielokrotnie komentowano, wiele rzeczy wykazuje brak rzeczywistego czy dostrzegalnego celu. Jak długo życie pozostaje dla nas wielką tajemnicą, trudno oczekiwać poznania wszystkich celów żyjącej przyrody. Pozorne wyjątki od prawa celowości okazują się z wyższego punktu widzenia, uporządkowanym dążeniem do innych celów. Wyjątki od praw celowości można tak samo tłumaczyć obecnością ślepych sił jak i obecnością wyższego rozumu. W pierwszym przypadku trzeba by wykazać długotrwały opór materii przy realizacji niektórych celów.

Każdy, kto chce wytłumaczyć pojawienie się pierwszych istot żyjących, musi wyjaśnić istniejący celowy porządek — w przeciwnym razie rozminie się z istotą zagadnienia. A celowy porządek we właściwej skali może opierać się tylko na nadnaturalnej rozumnej Istocie, którą ostatecznie identyfikujemy z Bogiem.

## 3. HIPOTEZA SAMORÓDZTWA

Jako samorództwo określamy ogólnie pierwsze pojawienie się żywej istoty, które nastąpiło nie na drodze rozmnożenia się żyjących przodków. Używając terminu w szerokim sensie możemy

go interpretować trojako: po pierwsze — żyjące istoty zostały stworzone przez Boga; po drugie — wyłoniły się jako produkt działania praw fizyko-chemicznych; po trzecie — mogą być sztucznie produkowane przez człowieka. W praktyce jednak termin „samorództwo" stosuje się do czysto przyrodniczego zjawiska, tj. zjawiska określonego prawami przyrodniczymi. Zjawiska te uważa się za rezultat przypadku albo następstwa przypadków.

Pierwsi bojownicy teorii samorództwa (Huxley, Haeckel, Näegli i inni) postulowali w formie raczej niejasnej, że pierwsze, a potem wyżej zorganizowane istoty żyjące utworzyły się same z nieożywionej materii. Współcześni protagoniści teorii starają się omawiać ten przypuszczalny „proces tworzenia" w ścisłym związku z dzisiejszą wiedzą o procesach chemicznych. Stawiają pytanie: „W jaki sposób mogła powstać materia chemiczna organiczna z nieorganicznej materii na powierzchni ziemi — bez współdziałania istot żyjących?" Zajmują się zwłaszcza pojawieniem się dwóch typów materii, charakterystycznych dla istot żyjących, tj. proteiny i kwasów nukleinowych [13]. Stawiają również dalsze pytanie: Jak proteina może się sama mnożyć. Jest to zagadnienie najwyższej wagi, ponieważ mnożenie się proteiny decyduje o tworzeniu się istot żyjących. Zwolennicy teorii samorództwa przyznają we wszystkich dyskusjach, że rozważając ten problem działają po omacku. Bernard Rensch, wymowny bojownik teorii, zauważa co następuje: „Odpowiedź na to pytanie, tak ważne dla filozofii, pociąga za sobą wyjście poza dziedzinę biologii. W każdym razie odpowiedź nie może być ostateczna, gdyż ważne badania znajdują się obecnie w stadium szybkiego rozwoju i trzeba położyć fundamenty pod to wszystko, co jest jeszcze hipotezą" [14].

Oryginalną sugestię podsunął uczony rosyjski, A. J. Oparin [15]. Odrzuca on teorię samorództwa w ujęciu biologów zachodnich — którzy twierdzą, że pierwsza żyjąca istota pojawiła się nagle w określonej chwili — jako niezgodną z materializmem dialektycznym. Oparin sugeruje, że życie rozwinęło się w powolnym ciągłym procesie jako „specjalna forma istnienia materii w ruchu".

Metafizyczne stanowisko, będące podstawą rozumowania większości przedstawicieli hipotezy samorództwa, uwidocznia się w następujących słowach Gerharda Heberera: „Bez względu na to, jak obracamy i wykręcamy problem samorództwa... nie można samorództwu zaprzeczyć... W określonym momencie czasu musiał się

---

13 Adolf Butenandt, tamże, s. 104.

14 Bernhard Rensch, *Neuere Probleme der Abstammungslehre*, Stuttgart 1954, s. 332.

15 *Die Entstehe des Lebens auf der Erde*, Berlin-Lipsk 1947.

rozpocząć proces, który nazywamy życiem. Samorództwo jest i pozostaje logicznym postulatem i biologia zgadza się z Näeglim, że zaprzeczając samorództwu ogłaszamy cuda. Dlatego stadia, które ewentualnie prowadziły do pojawienia się procesu życia, nie muszą wykraczać poza ogólne prawa przyrody" [16].

We wszystkich tych uwagach widać *a priori* stanowcze oczekiwanie, że szczelina między organicznym a nieorganicznym zostanie wypełniona w sposób naturalny, tj. bez żadnej interwencji. Samorództwo, jak twierdzą jego zwolennicy, nie opiera się na pochopnym „ogłaszaniu cudów". Ktokolwiek dopuszcza cuda, musi dopuścić pozaświatowego stwórcę. Bezstronne stanowisko wobec tego problemu postawiłoby przynajmniej możliwość stworzenia pierwszego żyjącego organizmu jako sprawę otwartą.

Cytowanemu powyżej twierdzeniu Heberera, że pojawienia się życia „nie należy uważać za przekroczenie granic prawa natury", można przeciwstawić inne twierdzenie: „Prawo odnośnie do pojawienia się istoty żyjącej brzmi: *Omne vivum a vivo*". Taka teza stoi w sprzeczności zarówno w stosunku do samorództwa, jak i do teorii stworzenia. Porządek teleologiczny, który teoria pojawienia się życia powinna wyjaśnić, został całkowicie pominięty; jakże więc może Heberer podtrzymywać bez zastrzeżeń swoje twierdzenie, że „wszyscy współcześni biologowie uznają samorództwo". Mamy obecnie bardzo niewielu czołowych biologów, którzy podchodzą do tego zagadnienia bez z góry przyjętych założeń, którzy odrzucają teorię samorództwa nie troszcząc się o konsekwencje.

Szeroko znany specjalista, Ludwik von Bertalanffy, mówi, że jedną rzecz tylko można powiedzieć o samorództwie przez przypadek: „Pojawienie się życia z gry sił nieorganicznych, w porównaniu z czym pojawienie się samochodu z kopalni żelaza byłoby drobnostką, po prostu nie mogło nastąpić. Zdanie Darwina, że z różnych kombinacji najlepiej przystosowana utrzymuje się przy życiu, też wiele nie pomoże, ponieważ »walka o byt« rozpoczyna się, kiedy mechanizmy, skazane na śmiertelną walkę, już istnieją" [17].

Jednym z najbardziej kompetentnych w tym zakresie uczonych jest Herman Staudinger, profesor chemii na uniwersytecie we Freiburgu, laureat nagrody Nobla w 1953 r. z racji swoich pionierskich odkryć. Dziedziną jego badań jest chemia makro-molekularna, chemia dużych molekuł (tzn. tych jednostek węgla, których ciężar cząsteczkowy sięga ponad 10,000 i które zawierają cokolwiek więcej

---

16 *Allgemeine Abstammungslehre*, Getynga 1949, s. 10.

17 Ludwig v. Bertalanffy, *Theoretische Biologie*, 1 Bd., Berlin 1932, s. 131.

niż 1500 poszczególnych atomów. Do tej grupy należą substancje o pierwszorzędnym znaczeniu dla istot żyjących).

Staudinger ustosunkowuje się do zagadnienia następująco: „W wyniku szerokiego rozwoju nauk przyrodniczych znajdujemy się na zakręcie, co zmusza nas do zrewidowania koncepcji samorództwa. ...[Musimy] powrócić do stanowiska, że tylko żyjący organizm jest zdolny wyprodukować swoje własne makro-molekularne podłoże. Nawet jeżeli zdołalibyśmy stworzyć syntezę makro-molekularnych substancji, tak samo nie wyprodukujemy żywego organizmu, jak nie możemy zbudować budynku o określonym stylu architektonicznym przez przypadkowe rozmieszczenie mnóstwa materiałów budowlanych. Jak konstrukcja budynku jest rezultatem porządkującego umysłu, tak samo — należy przypuszczać — zestawienie elementów dla makro-molekuły proteiny czy dla pojawienia się żywej istoty musi być czymś znacznie więcej niż tylko grą zbieżnych sił".

„To co zdarza się tak regularnie, nie może mieć za podstawę przypadku. Powszechny, jednoczący porządek przyrody organicznej podlega prawu w najwyższym możliwym stopniu; stąd to, co rozwija się jako żyjące, jest nie tylko całością przestrzenną, jak kryształ, jest raczej całością funkcjonalną. Jeżeli mamy przed oczyma złożoność budowy żyjącej materii, nie da się podtrzymywać dłużej koncepcji samorodnego powstania żywej materii z materiału nieorganicznego. Tak więc hipoteza samorództwa nie znajduje potwierdzenia w wynikach badań współczesnej biologii". [18]

Z przyczyn zupełnie innych niż nastawieni mechanistycznie biologowie, E. Ginter uważał parę lat temu, że powinien przyjąć teorię samorództwa, aby nie być zmuszonym przypisać Bogu dysharmonii w świecie organicznym. Pisał: „Widzimy dzisiaj możliwość wyjaśnienia nawet tego przypadku (pojawienia się istot żyjących) w granicach czysto przyrodniczych praw. Przyjąwszy to założenie, Bóg przestaje być bezpośrednim autorem dzisiejszych form organicznych i ich życiowych funkcji i stąd przestaje być odpowiedzialny za dysharmonię w ich życiu np. za brak miłosierdzia w życiu drapieżników" [19]. Niestety rozumowanie Gintera nie jest słuszne, ponieważ przypisuje on istnienie porządku celowego — przypadkowi. Jeżeli odwołuje się do zaawansowanego rozwoju wszystkich żyjących obecnie żywych organizmów, rozumie się samo przez się w kon-

[18] *Makromolekulare Chemie*, Bazylea 1947, s. 141.

[19] E. Ginter, *Das Problem des Übels Theodozice*, Cf. „Theologischen Quartalschrift".

tekście dzisiejszej dyskusji, że Bóg nie jest ich „bezpośrednim autorem".

## 4. SZTUCZNA PRODUKCJA ORGANIZMÓW

Skoro już ustaliliśmy, że żyjące istoty nie rozwijają się samorodnie, powstaje zagadnienie, czy można je wyprodukować sztucznie. Jeżeli udałoby się to chemikowi, nie byłoby wykluczone, iż ta sama kombinacja substancji, zastosowana przez człowieka dla wyprodukowania życia, kiedyś wystąpiła przypadkowo; i w takim razie potwierdziłaby się przynajmniej możliwość samorództwa.

Tę możliwość sztucznej produkcji życia afirmuje się stale w ostatnich paru dziesięcioleciach. Wielki biolog Roux traktuje ją poważnie. Oparin zauważa: „Na początku naszego stulecia wielu autorów posunęło się aż do skonstatowania, że udało im się sztucznie wyprodukować życie... Sztuczne zbudowanie życia, syntetyczne wytwarzanie żyjących istot wydaje się na tej drodze stadium dalekim ale niemniej całkowicie osiągalnym" [20]. Aleksander Nilitschek wyraża pogląd: „Może w najbliższych paru latach uda się uczonemu drogą laboratoryjnego eksperymentu..., tj. pod najostrzejszą kontrolą wyprodukować faktycznie żyjącą istotę z substancji nieżyjących i tak rozstrzygnąć zagadnienie samorództwa, którym ludzkość pasjonuje się od wieków" [21]. Jeżeli zapoznamy się z wszystkimi deklaracjami na temat osiągnięć w zakresie sztucznej produkcji istot żyjących, widzimy, że w miarę postępu badań coraz bardziej spuszczają one z tonu.

Nic dziwnego, że wyznawcy teorii samorództwa i mechanistycznego poglądu na życie wierzą w sztuczną produkcję żyjącej materii. Niemniej faktem jest, że życie jako takie i procesy życia pozostały niezgłębioną tajemnicą aż do dzisiejszego dnia. Sztuczna produkcja organizmów pozwoliłaby mniemać, że tajemnica życia została rozwiązana, a sekret procesów i budowy organicznej — odkryty. Ale jak zapatrują się na to zagadnienie czołowi biochemicy? Tadeus Reichstein, profesor chemii na uniwersytecie w Bazylei, laureat Nobla w 1950 r. pisze: „Jak dotychczas — żyjąca istota nigdzie nie została sztucznie wyprodukowana. Utrzymuję, że prawdopodobieństwo tego jest bardzo niewielkie" [22]. Paul Karrer, profesor chemii na uniwersytecie w Zurychu, wyróżniony nagrodą Nobla w r. 1937, pisze: „Współczesne badania nie zaczęły nawet

---

[20] *Op. cit.*, s. 52, s. 248.

[21] *Technik des Lebens*, Berlin 1940, s. 62.

[22] Prywatny list z 28 września 1954, cytowany za zgodą autora.

ukazywać możliwości sztucznej produkcji żywych komórek"[23]. Chemik Paul Müller z Zakładów Ciba w Bazylei, którego synteza DDT została odznaczona nagrodą Nobla w r. 1948, wypowiada się nieco szerzej: „Tyle wiadomo... że jesteśmy bardzo dalecy od produkcji sztucznych komórek, a jeszcze bardziej od produkcji sztucznych żywych organizmów. Tajemnica produkcji żywego organizmu jest czymś tak wspaniałym, że my, żałośni obywatele ziemi, możemy tylko pokornie wyznać, iż jej nie rozumiemy. Uczeni zbyt pewni siebie podobni są według mnie do małych dzieci, które potrafią połamać maszynę na najdrobniejsze kawałki. Czy potrafią je potem złożyć razem, to całkiem inna sprawa. Nie zrozumiały tajemniczej siły, która porusza maszynę".[24] Chemik Staudinger z Freiburga wypowiada się w tej kwestii następująco: „Chemia powiększyła swoją wiedzę o istotach żyjących (tzn. rozumiemy obecnie lepiej niż dawniej złożone procesy), a jednocześnie zostaliśmy zmuszeni wycofać mechanistyczne postulaty syntezy w probówce".[25] Można zarzucić tym twierdzeniom, że zaprzeczając możliwości sztucznej produkcji życia opierają się wyłącznie na współczesnej wiedzy. Co wykażą przyszłe badania? Uspokójmy się przypomnieniem, jak ostrożnie wypowiadają się bezstronni uczeni prowadzący badania w tej dziedzinie. Owa nieśmiałość jest wyrazem naszej niewiedzy i niepewności odnośnie do głębszych praw biologicznych. Dlatego, jak przyznaje otwarcie w powyższym tekście Paul Müller, nawet najwięksi uczeni potrafią jedynie jąkać się jak dziecko mówiąc o ostatecznych tajemnicach życia.

Jeżeli mimo tych ostrzeżeń zapragniemy przyjąć, że syntetyczna produkcja najmniejszych istot żyjących jest możliwa, jakie będzie to miało znaczenie dla teorii samorództwa? Nawet podobne osiągnięcie nie udowodni teorii samorodnego pojawienia się życia. Znaczyłoby to jedynie, że człowiek, dzięki niezwykłemu sukcesowi swojej inteligencji i w dobrze zaplanowanym doświadczeniu może przekazać życie, które sam już posiada. Jeżeli z możliwości sztucznego wyprodukowania organizmów przez człowieka wyciągnąć wniosek, że samorodne pojawienie się życia nastąpiło bez udziału planującego rozumu, należałoby też przyjąć, że kolektywne osiągnięcia intelektualne ludzkości, począwszy od wynalazku prostych maszyn do liczących automatów i do stworzenia beethovenowskich symfonii, nastąpiły również drogą przypadku. Żaden rozsądny człowiek takiego wniosku nie wyciągnie, ponieważ życie jest czymś więcej niż złożoną budową elementarnych cząstek.

---

[23] List z 15 września 1954.

[24] List z 14 września 1954.

[25] *Makromolekulare Chemie*, s. 6.

## 5. CZY WIRUSY SĄ POŚREDNIM OGNIWEM W SAMORODNYM POJAWIENIU SIĘ ŻYCIA

Ponieważ zwolennicy teorii samorództwa wysuwają jako jeden z argumentów sprawę wirusów, zapytajmy się, co to są wirusy i w jakim pozostają stosunku do teorii samorództwa?

W poprzednim stuleciu prowadzono z powodzeniem badania nad czynnikami leżącymi u podstaw wielu chorób zakaźnych; wykryto wtedy mikroskopijnych rozmiarów jednokomórkowe żyjące istoty, sławne bakcyle i bakterie. Pomimo gorliwych poszukiwań nie odkryto czynników powodujących wiele innych chorób zakaźnych. Stąd wywnioskowano, że są one zbyt małe, by mogły być zaobserwowane nawet przez najsilniejsze mikroskopy. Nazwano je wirusami, co znaczy — trucizna. Wiele typów wirusów odkryto w ostatnich trzydziestu latach przy pomocy mikroskopu elektronowego, który daje powiększenia setki razy większe. Nowo odkryte wirusy ujawniły cząstki zbudowane w sposób znacznie prostszy niż jakiekolwiek dotychczas znane mikrokosmiczne żyjące istoty. Na pierwszy rzut oka wydawały się stadium pośrednim między materią nieożywioną a mikro-organizmami. Z tego powodu wielu biologów uważało wirusy za pośredniki w samorodnym tworzeniu się życia. „Teoria wirusów" jest więc specjalną formą teorii samorództwa.

Osiągnięto liczne pamiętne wyniki w badaniach nad wirusami. Rozpoznaje się dzisiaj setki typów wirusów będących sprawcami pewnych chorób. Nazwano je według chorób, jakie powodują: pryszczyca, paraliż dziecięcy, grypa i żółtaczka, wymieniając najbardziej znane. Cząstki wirusowe nie przekraczają wielkości dziesięciotysięcznej do stutysięcznej części milimetra w średnicy. Podobnie jak istoty żyjące posiadają zdolność mnożenia się i zdolność mutacji. Przez mutację rozumiemy nagłą zmianę w dziedziczeniu, która utrzymuje się i przejawia w następnych pokoleniach. Wirusy składają się z proteiny i kwasów nukleinowych, tak jak chromosomy prawdziwie żyjących istot. W przeciwieństwie do istot żyjących nie oddychają i nie podlegają przemianie materii. Ponadto wirusy atakujące rośliny mogą krystalizować. Wirusy różnią się zasadniczo od znanego dotychczas życia mikrokosmicznego, ponieważ dają się rozmnażać tylko na żywej tkance.

Jak więc mnożą się wirusy? Autorytety w tej dziedzinie sądzą, że cząsteczki wirusowe przenikają w żywe komórki roślin i zwierząt — i powodują, że te komórki produkują podobne cząstki wirusowe; wirusy włączają się samorzutnie w procesy odtwarzania i zużytkowują je dla własnej korzyści. Komórki zaatakowanych

roślin i zwierząt odpowiadają na przynętę ze strony wirusów wytwarzając z własnej substancji tę samą truciznę, która powoduje ich zgubę. Według obecnej wiedzy wirusy nie posiadają zdolności reprodukowania się, tak jak wszystkie prawdziwe organizmy.

Teraz powstaje decydujące zagadnienie, jak zaistniały pierwsze z tych osobliwych cząstek wirusowych. Nie tylko rzeczywiście żyjące istoty, ale również i wirusy musiały się ukazać po raz pierwszy w jakimś miejscu i w jakimś czasie. Uczeni mają na tę sprawę dwa poglądy.

Pierwszy pogląd traktuje wirusa jako zniekształcony element plazmy, jako pewne odchylenie, związek chemiczny odbiegający od normy. Według tej teorii cząsteczka proteiny nieregularna i nietypowa wyłoniła się w wyniku przypadkowych zaburzeń w procesie syntezy proteiny. Taka nietypowa cząsteczka zachowałaby prawdopodobnie zdolność do wytwarzania innych cząsteczek także odmiennych od reszty molekuł.

Według innej hipotezy wirusy są ostatnimi szczątkami zwyrodniałych pasożytów. Wiemy, że istnieje dziesiątki tysięcy pasożytów, które żyją na roślinach i zwierzętach i rozwijają się ich kosztem. Wiele z tych pasożytów wyrodziło się i dzisiaj posiada tylko te organy, które są im niezbędne do życia. Zaobserwowano, że proces zwyrodnienia zatrzymał się w momencie, kiedy z pierwotnej komórki pozostał tylko minimalny ośrodek. Przypuszcza się, że ośrodek ten reprodukuje się sam poprzez roślinę (zwierzę), z której żyje. Chemik T. Reichstein zauważa w związku z powyższym: „Istnieje teoria, która identyfikuje wirusa jako substancję genetyczną wygasłego gatunku istot żyjących. Tłumaczyłoby to wiele, zwłaszcza tłumaczyłoby zdolność mnożenia się wirusów w odpowiednich warunkach w „komórce-żywicielu". Wirusy pozostały jako szczególny rodzaj życia, od którego życie zostało odjęte, tj. pozostały w wyniku niemal całkowitego wyrodzenia się królestwa pasożytów". [26]

Powstaje pytanie, czy wirusy są materią rzeczywiście żyjącą, czy też nieżyjącą. Ponieważ posiadają pewne cechy właściwe istotom żyjącym (zdolność mnożenia się i mutacji), istnieje tendencja zaliczania ich do istot żyjących. Z drugiej strony nie posiadają innych atrybutów równie charakterystycznych dla istot żyjących, jak trawienie, reagowanie na bodźce i zachowanie teleologiczne. Jeżeli przez zdolność do mutacji rozumiemy zdolność wysoko złożonych molekuł do zmian pod wpływem czynników zewnętrznych (tzw. skoki kwantowe — *quantum leaps*), nie ogranicza się więc

---

[26] Prywatny list z 28 września 1954.

ona tylko do genów i chromosomów, ale obejmuje złożone, niestabilne, nieżyjące substancje. W wypadku istot żyjących zmiany te okazują się mutacjami tylko w następstwie pokoleń. Jedynie istoty żywe posiadają zdolność reprodukowania się bez współdziałania sił zewnętrznych. Tej zdolności niezależnego mnożenia się brak wirusom. Mogą się mnożyć tylko przy pomocy zewnętrznej: przez zmiany w normalnym procesie tworzenia się proteiny w nietypowych komórkach. Rola wirusów w tym procesie nie jest istotna, jest raczej mechanicznym wynikiem procesu. Dlatego ani zdolność do mutacji, ani zdolność do mnożenia się nie są dowodami życia wirusów.

Brakuje im charakterystycznych cech życia. Są jedynie wysoko złożonymi poszczególnymi molekułami. Weidel zauważa: „Wirusy w przeciwieństwie do komórek są konstrukcjami całkowicie pozbawionymi życia. Tłumaczy się to ich brakiem funkcjonalnej doskonałości".[27] Bernard Rensch poczynił podobne obserwacje.[28]

Pozostaje nam do rozważenia najważniejsze zagadnienie, związane z istnieniem wirusów. Czy formy te można uważać za formy pośrednie w złożonym procesie samorództwa. Można by mówić o nich jako o pośrednikach przez analogię, z uwagi na kilka cech charakterystycznych, posiadanych wspólnie z najmniejszymi organizmami. Wiliam Troll mówi: „Źle ocenilibyśmy wirusy, gdybyśmy się na nie powoływali w drodze spekulatywnej celem udowadniania teorii samorództwa".[29] Przeciwnie, samorodne pojawienie się wirusów może być uważane za zaburzenie w końcowym procesie syntezy proteiny w komórkach (Troll). A wreszcie, sztuczna produkcja cząstek wirusowych nie jest niemożliwa.

Główny argument przeciw wirusom jako pierwotnej formie życia stanowi fakt, że czerpią one pożywienie jedynie z organicznych substancji; są pasożytami i stąd zakładają istnienie życia. Adolf Budensandt (laureat nagrody Nobla w dziedzinie chemii; r. 1939) wyraża się w ten sposób: „Z tych przyczyn wydaje się, że nie możemy uważać wirusów za bezpośrednich przodków obecnie żyjących komórek. W jaki sposób wirusy mogłyby się mnożyć bez obecności żywej komórki? W chwili obecnej wydaje się prawdopodobne, że wirusy są wsteczną mutacją i w najwyższym stopniu zwyrodniałym organizmem pasożytniczym".[30]

Ponieważ w końcu okazuje się, że teoria samorództwa nie opiera się na prawdzie, i że życie zdaje się być dziełem ponad-

[27] *Umschau*, 1953, s. 258.

[28] *Op. cit.*, s. 337.

[29] *Das Virusproblem in ontologischer Sicht*, Wiesbaden 1951, s. 131.

[30] *Schöpfungsglaube*, s. 107.

światowego rozumu, musimy zwrócić się do Boga jako do pierwszego stwórcy. Wniosek ten jednak nie jest powszechnie uznawany i spotyka się z gorącymi protestami.

## 6. OPOZYCJA PRZECIWKO PRZYPISYWANIU GENEZY ŻYCIA ROZUMOWI POZAŚWIATOWEMU

Od dawna nie było tak gwałtownego ataku na teorię stworzenia życia przez Boga, jak wypowiedź Nicolai Hartmanna. Hartmann uznaje w całej rozciągłości teleologię w dziedzinie życia organicznego, a nawet uważa ją za istotną cechę charakterystyczną życia. Zastrzega się jednak przeciwko przypisywaniu dążności do celów, stwierdzonej u istot żyjących — jakiemuś rozumowi, tzn. świadomości poznawczej. „Gdzież w procesach naturalnych miejsce na świadomość, a nawet przykład czegokolwiek powiązanego funkcjonalnie ze świadomością zdolną stawiać cele na przyszłość i wybierać środki dla ich osiągnięcia? Można zakładać, że to coś posiadałoby formę intelektu albo formę sensu świata; metafizycy zazwyczaj suponowali jedno lub drugie bez żadnych skrupułów. Przypuszczenie takie nie znajduje usprawiedliwienia w zjawiskach i krytyka teorii poznania dawno już tę tezę obaliła".[31] „Proces życia nie jest bynajmniej świadomie kierowany nawet u wysoko rozwiniętych, obdarzonych świadomością istot żyjących. Świadomość nic nie wie o swoich funkcjach".[32] Tak, Hartmann twierdzi, że przekreślenie ostatecznej „formy świata" jest „największym osiągnięciem współczesnej myśli, jest wyzwoleniem od koszmaru teleologii".[33] Przewiduje specjalną „formę zdeterminowania", różną od przyczynowości sprawczej i celowej, którą to formę nazywa *„nexus organicus"*; do tego pojęcia chciałby zredukować teleologię. Nie możemy obecnie stwierdzić, jakiego typu jest ta przyczyna, ani w jaki sposób działa. Odpowiedź na powyższe pytania będzie wymagała niewątpliwie „odkrycia nowych kategorii".[34]

Wydaje nam się wielkim nieporozumieniem ze strony Hartmanna, jeżeli przypuszcza, że chcemy przypisać celowość organiczną indywidualnej żyjącej istocie, oraz że teleologia stworzona przez jakąś inteligencję znajduje się jedynie w istotach żyjących o wysoko rozwiniętej świadomości. Wydaje się, że filozof ten nigdy

---

[31] Nicolai Hartmann, *Philosophie der Natur*, s. 332.

[32] Tamże, s. 524.

[33] Cytowane przez Georga Siegmunda, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*, Freiburg, Breisgau 1950, s. 362 (cyt. przez Hartmanna, *Ethik*, s. 604).

[34] *Philosophie der Natur*, Berlin 1950, s. 662. Zobacz również tegoż autora *Teleologisches Denken*, Berlin 1951.

nie brał pod uwagę możliwości, że pozaświatowy rozum może być autorem celowości na ziemi. I tak Hartmanna, który inne sprawy traktuje z bezstronnym realizmem, ponosi pasja, gdy przeciwstawia się wyjaśnieniu teleologii przyjęciem istnienia Boga. Inaczej jakże by mógł ten beznamiętny myśliciel odczuwać ostateczną intencję teleologii jako koszmar? Zamiast spróbować wyjaśnić decydujące i pilne zagadnienie, Hartmann pozostawił to przyszłości.

Tymi samymi torami idzie rozumowanie Gerharda Heberera, kiedy mówi: „Przypuszczenie, które wysuwa teoria stworzenia o »bezrodzicielskim« pochodzeniu każdego zdarzenia biologicznego, przeczy tezie Harveya (*omne vivum e vivo*). Jest to najbardziej nieprawdopodobne i biolog nie może tego traktować na serio".[35] Heberer, obrońca teorii samorództwa, nie zauważa, że wszystkie argumenty, którymi atakuje teorię stworzenia, przeciwstawiają się również uznawanej przez niego teorii, która „przeczy tezie Harveya przez przypuszczenie o bez-rodzicielskim pochodzeniu każdego zdarzenia biologicznego".

Odnośnie do tego coraz mniej popularnego stanowiska, doskonale informuje nas następujący cytat Heinricha Schmidta w poczytnym „Słowniku filozoficznym" (*Philosophisches Wörterbuch*): „Porządek i celowość w przyrodzie muszą być wyjaśniane ciągle od nowa w granicach naturalnych przyczyn i według praw przyrodniczych; *i nawet najdziksze hipotezy w tym zakresie można bardziej tolerować niż hipotezy nadnaturalne*"[36] (podkreślenie autora). Schmidt już nie pyta, które wyjaśnienie bliższe jest faktów przyrodniczych, a raczej którą interpretację, choćby najryzykowniejszą, można mniej lub bardziej tolerować.

Musimy rozróżniać prawdziwego oponenta teorii stworzenia od człowieka, który twierdzi, że nic nie wiemy o pochodzeniu pierwszych istot żyjących. Ten ostatni uważa, że nie możemy rozstrzygnąć, czy źródłem życia był akt stworzenia czy samorództwo, czy inne nieznane czynniki. Takie stanowisko jest agnostycyzmem. „Człowiek nie byłby z pewnością człowiekiem, gdyby znowu i wciąż na nowo nie znajdował sobie jakiegoś drzewa w raju, za którym mógłby się ukryć przed swoim stwórcą".[37] Mniej zastrzeżeń budziłoby stanowisko „agnostyczne", sformułowane w następujący sposób: problem wyjaśnienia pierwszego ukazania się życia przekracza uprawniony zakres biologii. Ta ostatnia zajmuje się w rzeczy samej działaniem przyczyn naturalnych. Trzeba mieć jednak na uwadze, że z tym ostatecznym zagadnieniem spotyka się biolog

---

[35] *Allgemeine Abstammungslehre*, 1949, s. 25.

[36] Lipsk 1934, s. 236, „Gottesbeweise".

[37] Heimo Dolch, *Schöpfungsglaube*, s. 160.

jako człowiek, a więc jako filozof. Granice nauk nie uwalniają człowieka od odpowiedzialności względem własnego sumienia.

## 7. BÓG JAKO STWÓRCA PIERWSZYCH ŻYJĄCYCH ISTOT; UDZIAŁ PRZYCZYN NATURALNCH

W świetle poprzednich rozstrząsań musimy jednoznacznie przyjąć pozaświatową Potęgę intelektualną, wszechmoc i mądrość Stwórcy jako przyczynę powstania pierwszych istot żyjących.[38] Wynika to z jednej strony z celowego porządku, przekraczającego wszelkie ludzkie pojęcie, z drugiej strony z załamania się innych proponowanych wyjaśnień. Następujące słowa Wilhelma Trolla dowodzą, że wielu współczesnych badaczy uznaje ten wniosek: „Krönig nazywa... stworzenie świata organicznego dziełem »rozważnego stwórcy«. Lecomte du Nouy podjął się wykazania, że analizując problem na drodze matematycznej dochodzi się do potwierdzenia interwencji pozaziemskiej Mocy. Jest to takie samo rozwiązanie zagadnienia samorództwa, jakie na przełomie stulecia przedstawił Reinke. Był on głęboko przekonany, że pierwsza komórka mogła wyłonić się na powierzchni ziemi jedynie przez interwencję kosmicznego Rozumu".[39]

Uznając fakt boskiego autorstwa musimy przyznać, że nie wiemy, w jaki szczególny sposób stworzył Bóg pierwszą żyjącą istotę. Koncepcje dotyczące twórczej działalności Boga są z konieczności nieadekwatne. Jak nie możemy dokładnie pojąć istnienia Boga, tak samo nie możemy pojąć jego działania.

Nie trzeba zwłaszcza pojmować twórczej działalności Boga jako gwałtownej interwencji, jako wtargnięcia. Niejeden człowiek, który tak sobie wyobraża działanie Boga w świecie, poznając swoją pomyłkę skłonny jest całkowicie zaprzeczyć istnieniu Bożej potęgi w kosmosie. I chociaż słusznie odrzucamy pierwszą koncepcję, nie znaczy to, że trzeba przekreślić również twórczą działalność Boga i boskie pochodzenie życia. Jeżeli szukając właściwej koncepcji mówimy o boskim działaniu jako o „interwencji", musimy zdawać sobie sprawę, że oznacza to nadnaturalny zewnętrzny wpływ. Trudności znikną, jeżeli wyrzekniemy się pojmowania Boga zanadto po ludzku. Tak jak kwiat rozwija się z pąka i owoc dojrzewa, tak zapewne pierwsze żyjące istoty powstały z twórczego tchnienia Boga. Chociaż pierwsze organizmy są dziełem i realizacją boskiego planu, można przyjąć, że Bóg posłużył się swoimi

[38] Georg Siegmund, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*, s. 382. (Patrz powyżej przypis 7).

[39] *Das Virusproblem...*, 1951, s. 135.

już istniejącymi prawami fizyki i chemii. Dlatego przed dyscyplinami naukowymi stoi ważne zadanie zbadania, jak dalece przyroda nieożywiona i jej siły przyczyniły się do powstania pierwszych żyjących istot. Całkiem możliwe, że badacze, którzy głoszą teorię samorództwa, znacznie przyczynią się do wyjaśnienia tych zagadnień, ponieważ dyskusja nad procesami w zakresie samych praw przyrodniczych ukazuje wiele skomplikowanych aspektów.

Naukowe badania nad pojawieniem się pierwszych żyjących organizmów muszą obrać za punkt wyjściowy warunki fizyczne, które panowały na powierzchni ziemi w tych odległych czasach, stąd pole do popisu dla astrofizyków. Wydaje się, że w pierwotnej atmosferze brakło tlenu i dwutlenku węgla, albo znajdowały się one w bardzo drobnych ilościach. Znaczyłoby to, że pierwsze organizmy nie mogły być zwierzętami ani roślinami w potocznym znaczeniu tych słów; niemniej wykazywały jakąś przemianę materii. Powstaje kwestia, czy związki organiczne, będące pierwszym stopniem ku wyżej złożonej materii, mogły pojawić się w takich warunkach. Laureat nagrody Nobla Adolf Buttenandt przytacza ciekawy eksperyment amerykańskiego chemika Stanley L. Millera z Chicago, przeprowadzony w roku 1953.[40] Miller spowodował krążenie sztucznie spreparowanej pierwotnej atmosfery złożonej z metanu, amoniaku, wodoru i pary wodnej w prostym szklanym aparacie. Energię doprowadzał za pomocą stałego ładunku elektrycznego, co grało prawdopodobnie ważną rolę w przemianach pierwotnej atmosfery. Po ośmiu dniach okazało się, że w warunkach najsurowszej sterylizacji wyłoniły się aminokwasy w masach dających się zważyć, zwłaszcza glikol oraz alfa i beta alaniny razem z niewielkimi ilościami asparaginy i kwasów alfa-aminomasłowych. Droga od pojawienia się aminokwasów do uformowania się molekuły proteiny jest bardzo długa; od molekuły proteiny do ustroju żywej komórki jeszcze dłuższa, jednak można teraz stwierdzić doświadczalnie, że w dawnych historycznych okresach mogły pojąwiać się związki organiczne bez współdziałania istot żyjących.

Jest oczywistym i bardzo poważnym obowiązkiem nauk przyrodniczych jak najlepsze wyświetlenie wszystkich praw przyrodniczych, zaangażowanych w tym procesie. Jeżeli Bóg jest autorem i Stwórcą pierwszych organizmów, nie znaczy to, że stworzył pierwsze żyjące istoty z niczego, jednym pociągnięciem. W miarę wyjaśniania zjawisk fizyko-chemicznych tajemnica życia staje się jeszcze głębsza; tak samo i siła planującego Rozumu staje się co-

---

[40] *Schöpfungsglaube*, s. 104.

raz bardziej dotykalna. Wierzący nie powinien obawiać się, że badania naukowe dadzą wyjaśnienie życia bez Boga. Wreszcie nie uchodzi trzeźwemu badaczowi odwoływać się do Boga dla zatkania każdej „dziury" w tych miejscach, gdzie nie może podać naukowego wytłumaczenia".[41] Tajemnica życia to coś więcej niż „dziura" w naszej wiedzy fizycznej.

**Julius Seiler**
Tłum. Krystyna Poborska

[41] Tamże, s. 154.

ZENON SZPOTAŃSKI

# IDEA NARODU MARTWA CZY ŻYWA?

W 65 numerze „Znaku" ukazał się artykuł Ludwika Dembińskiego *Idea narodu czy idea postępu*. Waga zagadnienia jest tak wielka, że nie można przejść obojętnie koło żadnej próby jego rozwiązania. Chodzi przecież o to, co w dzisiejszym, przełamującym zaściankowe partykularyzmy świecie z idei narodu ma zostać. Autor w sferę zagadnień kultury nie wchodzi, rozumuje wyłącznie kategoriami politycznymi, a myśl jego zawiera się w przeciwstawieniu, które widnieje w tytule jego artykułu. Przeciwnikiem, którego zwalcza, nie jest nacjonalizm; zdaje on sobie sprawę, że nacjonalizm pierwszych dziesięcioleci dwudziestego wieku należy dzisiaj do przeszłości; krytykuje on myślicieli takich, jak Maritain, którzy odrzucając doktryny nacjonalizmu uważają jednocześnie naród za „naturalne i konieczne podłoże kulturalnego i politycznego rozwoju". Autor zwraca uwagę, że „teorie te są sprawdzalne historycznie i socjologicznie tylko na pewnym określonym materiale". Zapewne, rzecz tylko w tym, jak daleko w przestrzeni i czasie ów materiał się rozciąga. Autor twierdzi, że w świecie współczesnym znaczenie ich staje się coraz bardziej ograniczone. Nad tym można by podyskutować, ale ma on tu wiele za sobą. Co prawda twierdząc, że świadomość narodowa nie ma na ogół większej wagi poza Europą, i bagatelizując jej wpływ w Ameryce Łacińskiej i w Azji zapomina, że w Ameryce hiszpańskiej ma ona charakter dwoisty, że Peruwiańczyk czy Chilijczyk czuje się także Hiszpanem, a Hiszpanię nazywa kraj-matka, *Pais la madre*. Zapomina też, że w stosunku do kultur azjatyckich, opartych na zupełnie innych założeniach, orzekanie czegoś w tym względzie jest bardzo ryzykowne.

Ale jaka jest ostateczna konkluzja Dembińskiego? Wydaje mi się, że zawiera się ona w słowach najbardziej istotnych w całym

jego artykule. „Względy prestiżu narodowego przestały odgrywać rolę polityczną, a jego miejsce zajęła milcząco uznawana zasada: dobrą jest każda polityka, która przyczynia się do postępu gospodarczego i do podniesienia dobrobytu ludności, a złą każda, która ten postęp hamuje. Tę zasadę polityczną nazwać można w skróceniu ideą postępu społecznego". Słowa te wzbudzają zdziwienie. Czy autor pisząc je zdawał sobie sprawę, co może w praktyce oznaczać zasada, że „dobra jest każda polityka (kładę nacisk na słowie »każda«), która przyczynia się do postępu gospodarczego". Czy uświadomił sobie, że za to sformułowanie wdzięczny mu nie byłby nikt, nawet ci Murzyni, o których walce o postęp i rozwój gospodarczy tak obszernie pisał, i że to milczące uznanie jego koncepcji, którego jest on tak pewny, należy do rzeczy najbardziej wątpliwych. Czy pomyślał w końcu, że, wprowadzona w życie, wywołałaby ona przeciw sobie opór tak silny wszystkich podeptanych ludzkich instynktów, bynajmniej nie tylko narodowych i plemiennych, że pierwszą ofiarą wynikłej stąd walki byłby właśnie postęp gospodarczy. Przejawiła by się w tym owa swoista logika dziejów, która i dotąd sprawiała, że największe szkody sprawie swojej religii czy swojego narodu zadawali zawsze ludzie, którzy nie chcieli uznawać istnienia spraw innych.

To, że zajętej przez siebie postawie przeciwstawia on jedynie względy prestiżu narodowego (ten fundament kiepskiej polityki, jak wszelkie w ogóle względy prestiżowe), wskazuje, że pisząc nie bardzo sobie zdawał sprawę z innych tej postawy konsekwencji. Mamy tu sformułowanie pośpieszne i nie precyzyjne, a z takim polemizować jest trudno. Skoro autor swojej myśli wypowiedzieć nie zdołał, nie możemy twierdzić, że ją znamy. Jednak słowo wypowiedziane ma swoją wagę, bez względu na to, co myślał ten, kto je wypowiedział, a są takie słowa, które, gdy bez sprzeciwu zostaną przyjęte, mogą oznaczać znacznie więcej, niż chcieli wypowiedzieć ich autorzy.

W artykule Dembińskiego są dwa punkty zasługujące na uwagę: definicja narodu i przedstawienie historycznego rozwoju idei narodu. „Naród jest wspólnotą, nie społecznością", gdyż przedmiotem jego są „nie świadome cele i dążenia tworzących go ludzi, lecz niezależne od ludzkiej woli i wyboru wspólne środowisko etniczne i genetyczne". A jednak czego Dembiński nie zauważa, naród tym się różni od rasy, że przynależność do niego jest dobrowolna. Jeżeli jestem na przykład subnordykiem nie mogę przestać nim być, tymczasem mogę przestać być Polakiem. Nie mogę co prawda tego uczynić, nie spadając jednocześnie na poziom „volks-

deutscha", niemniej sama rzecz jest możliwa. W niektórych wypadkach człowiek ma prawo wyboru, do której z dwóch narodowości chce należeć, może też stanowczego wyboru odmówić i z obiema w jednakowym stopniu pozostać związanym. Nie może tylko uczciwie zerwać z obiema i zostać bez ojczyzny. Wybranie sobie życia bez obowiązków jest zawsze degradacją, a kultura europejska jest kulturą europejskich narodów i trudno zachować z nią związek, nie będąc związanym z którąś z kultur narodowych.

Ale można też sobie wyobrazić świat, w którym należenie do rasy, a nie do narodu, byłoby źródłem obowiązku — nie byłoby tam wprawdzie renegatów, ale nie byłoby też wolności. Wśród ludów pierwotnych, gdzie opuszczenie swojej grupy plemiennej jest nie do pomyślenia, jak u Murzynów australijskich czy u Pigmejów, nie ma ani wolności, ani żadnego nawet embrionu narodu, podczas kiedy tam, gdzie, jak u Pigmejów, kontakty z innymi rasami trwają od tysiącleci, istnieje świadomość rasowej odrębności. Zacieranie granic pomiędzy pojęciem narodu a pojęciem rasy było pierworodnym kłamstwem hitleryzmu, dla którego podtrzymania trzeba było wznieść cały systemat kłamstw. Z rozróżnienia tego Dembiński zdaje sobie sprawę, zapomina tylko, że jeżeli naród, będąc faktem mającym wpływ na działania ludzi, nie jest faktem biologicznym, to nie można tłumaczyć go przez siły działające niezależnie od woli i wyboru. Toteż działanie świadomości narodowej musimy obserwować w życiu politycznym. Faktem zaś etnicznym jest grupa narodów związanych ze sobą wspólnym pochodzeniem, jak Indoeuropejczycy czy Ungro-finnowie.

Obszerniej pisze Dembiński o historycznym rozwoju idei narodu. Wyprowadza go z rewolucji francuskiej — tworem jej była teza, że „władza państwowa należy do mas obywateli, którzy w tej czy innej formie delegują ją swoim reprezentantom, przy czym masy te określano mianem narodu". I tak też było — takie pojęcie narodu właściwe było rewolucji francuskiej. Dembiński obojętnie przechodzi obok faktu, że pomiędzy nim, a tym pojęciem, które mamy my, gdy mówimy o idei narodu, leży przepaść. Późniejszy rozwój tę przepaść przekroczył, ale jak się to stało, tego Dembiński nie docieka.

Wydaje się chwilami, że Dembiński, będąc człowiekiem oddanym całkowicie zagadnieniom życia współczesnego, z koncepcjami przekazanymi przez historię usiłuje rozprawić się jak najkrócej, aby mu nie przeszkadzano. W taki zresztą sposób każda epoka likwiduje, o ile nie umie ich sobie przyswoić, wierzenia i koncepcje epoki poprzedniej. Tę dążność, nieraz zupełnie podświadomą, do jak najprędszego uporania się z zagadnieniem narodu

widzimy dzisiaj ciągle. Można ją zrozumieć, jeżeli się weźmie pod uwagę niezmiernie silną dzisiaj skłonność do likwidowania bez reszty wszelkich antagonizmów stojących na zawadzie zjednoczeniu świata. Przy tym zapomina się, że w historii nie widzimy nigdy zagadnień rozwiązanych bez reszty.

W średniowieczu rozwiązanie zagadnienia stosunku władzy duchownej do świeckiej, podczas rewolucji francuskiej zbudowanie demokratycznego społeczeństwa, w XIX wieku zapewnienie swobody myślenia zawsze pozostawiały jakąś resztę. I zawsze stawała się ona przyczyną powstawania nowych zagadnień, które z kolei trzeba było rozwiązywać. Rozwiązanie całkowite nie wychodziło nigdy, tak jak nigdy nikomu nie wyszło uzgodnienie kalendarza księżycowego ze słonecznym. I być może w tym właśnie tkwi jakiś głębszy sens historii. Natomiast bez reszty dają się doskonale rozwiązywać te zagadnienia, do których rozstrzygnięcia wystarczy siła. Ale siła ma to do siebie, że można nią zdobywać i burzyć, ale nią samą nie można nic budować. Na tym polega jej „wyższość", gdyż wie, co chce uczynić, bo cel ma przed sobą dany i trzeba jej tylko osiągnąć go — gdy umysł twórczy musi sobie swój cel dopiero wyobrażać i zawsze chwieje się w tym, błądzi i spiera się sam ze sobą.

Ale przejdźmy do „sedna sprawy". Jaka jest prawdziwa geneza nowoczesnego pojęcia narodu. Chcę tutaj postawić i uzasadnić tezę, że zostało ono przygotowane przez trzy wielkie procesy, którymi były rozkład średniowiecznej społeczności narodów chrześcijańskich, zatarcie się feudalnych partykularyzmów, czyniących państwo średniowieczne luźnym związkiem ziem i miast, i pojawienie się w umysłowości nowożytnej pojęcia rozwoju.

W średniowieczu naród wartością najwyższą być nie mógł. Świat chrześcijański był jednością i walka w obronie chrześcijaństwa była obowiązkiem każdego z władców i rycerzy. Odwrotną stroną medalu była obowiązująca każdego chrześcijańskiego władcę nietolerancja. Podejmowane były niekiedy próby przełamywania jej, jeżeli na przykład w XI wieku Alfons VI kastylijski, po zajęciu Toleda przyjął tytuł cesarza dwóch religii, to tkwiła w tym myśl szlachetniejsza niż sama tylko mania wielkości. Ani Alfons VI, mimo całej swojej dobrej woli, nie przeszkodził zamienianiu meczetów na kościoły, ani żadna inna z prób stworzenia warunków ludzkiego współżycia dla ludzi różnych wiar nie spotkała się wtedy z powodzeniem na większą skalę. Podobnie było w świecie Islamu, choć, być może, miejsca na swobodę religijną było tam nieco więcej. Nigdzie wyznawca tej samej wiary nie był zupełnie cudzo-

ziemcem, ale za to „niewierny" był nim o wiele bardziej niż barbarzyńca dla Greka czy Rzymianina. Taką cenę płaciła ludzkość za stworzenie pierwszego w swoich dziejach uniwersalizmu. Niezwłocznie wprowadzono do feudalnego społeczeństwa wczorajszych śmiertelnych wrogów, skoro ci przyjęli chrzest, jak tego wodza najeźdźców normańskich, który stał się księciem późniejszej Normandii i lennikiem króla francuskiego. Nadawano godności duchowne i świeckie przybyszom z obcych krajów. A jednak fałszem byłoby sądzić, że poszczególne narody nie żądały dla siebie autonomii w ramach chrześcijańskiej republiki i że nie umiały o nią walczyć. Karol Wielki wyruszając na hiszpańskich Maurów spotkał się z oporem Hiszpanów, nie chcących stać się lennikami Franków, i Roland zginął z ręki Basków, a hiszpańska epopeja sławiła tych, którzy wystąpili przeciw królowi, gdy ów uznał się lennikiem Karola. Niemniej sojusz z niewiernymi, o ile był naprawdę sojuszem politycznym, a nie pograniczną awanturą, był w świadomości ówczesnych ludzi zdradą. Ta wspólnota narodów rozerwała się na samym progu czasów nowożytnych — jawnym stwierdzeniem jej upadku było w wieku XVI przymierze króla francuskiego, Franciszka I, z Turkami.

Wśród sił, które rozerwały chrześcijańską republikę, decydującą rolę odegrało nowożytne, scentralizowane państwo. Dopóki państwo średniowieczne było zrzeszeniem ziem i miast, dopóty przyjmowało ono za rzecz naturalną, że było także częścią obszerniejszego zrzeszenia. Ale teraz powstało państwo nowe, którego teoretykiem był Machiavelli. Na wewnątrz chciało ono — i częściowo już mogło — dysponować wszystkimi siłami społeczeństwa, a na zewnątrz było zdecydowane powodować się jedynie własnym interesem. Przełom ten sprawiła likwidacja separatyzmów, które pozostały w spadku po ustroju feudalnym. Najważniejsze z nich były dwojakie: u podłoża jednych leżały aspiracje plemion do posiadania niezależnego bytu, żywe jeszcze w czasach, kiedy powstawał feudalizm; treścią drugich były dążenia mieszczaństwa do samodzielnego rządzenia się w swoich miastach. Feudalizm dał zaspokojenie pierwszym, a po pewnym oporze — drugim. Pozwolił on rozwijać się i tym formom życia społecznego, które odziedziczył po odległej przeszłości, i tym, w których tkwiły zawiązki przyszłego ustroju.

Na początku średniowiecza plemię zachowując swą odrębność weszło w skład jedności wyższego rzędu. Książęta Bretanii stali się lennikami królów francuskich, Bawaria, Saksonia i Szwabia, w których Karol Wielki tłumił siłą wszelki separatyzm, po rozkładzie karolińskiego imperium ujrzały plemiennych swych książąt

jako lenników cesarza. Ludy baskijskie rządziły się u siebie zachowując swoje odwieczne zwyczaje, w czym nie doznawały przeszkód od królów Leonu czy Kastylii, a u nas najdłużej zachowało własnych książąt to samo Mazowsze, które kilka wieków przedtem najdłużej opierało się Piastom.

W późniejszym czasie powstały samorządy miejskie, które sięgnęły tak daleko, że moglibyśmy mówić o odrodzeniu się w ramach feudalnego porządku starożytnego państwa-miasta. A jednak, przynajmniej dla tych części Europy, do których tradycje państwa-miasta nie sięgały, oznaczało by to branie pozorów za rzeczywistość. Mieszkańcy średniowiecznego miasta nie należeli do warstwy panującej nad krajem. Zajmowali się rzemiosłem i handlem, a władza zwierzchnia obowiązana była czuwać nad bezpieczeństwem ich pracy. Pomoc udzielana tej władzy dla zachowania bezpieczeństwa w kraju, a jednocześnie ochrona przed dokuczliwością jej ingerencji w wewnętrzne sprawy miasta, to był główny przedmiot polityki miast. Taka przynajmniej była reguła ogólna.

Z ducha tych miast wyszły później koncepcje odróżniające społeczeństwo od państwa. Rozróżnienia tego nie znała starożytność. Powstało też pojmowanie państwa jako nocnego stróża. Schopenhauer, syn gdańskiego patrycjusza, był filozofem, w którego dziełach znalazła wyraz mieszczańska tradycja polityczna. Jego koncepcja instytucji państwowych, jako powołanych do strzeżenia bezpieczeństwa w kraju na zewnątrz i na wewnątrz, a jednocześnie do ochrony społeczeństwa przed tymi, którzy tego bezpieczeństwa strzegą, jest odbiciem stosunku Gdańska do Rzeczypospolitej.

Koncepcje takie przedstawiają się jako rozwiązania uniwersalne, ale nimi nie są. Wyobraźmy sobie filozofa, który stojąc na rynku w Sparcie obwieściłby Spartanom, że jedynym ich zadaniem winna być opieka nad Periojkami, aby ci lacedemońscy mieszczanie mogli w spokoju uprawiać ziemię i zajmować się rękodzielnictwem i handlem; że gdy celem państwa jest ochrona pracy jego mieszkańców — im przypadła rola straży strzegącej karawany kupców. Wzięto by go nawet nie za paradoksalnego sofistę, ale za chorego na umyśle.

Przyszła Rewolucja francuska. Była ona ruchem mieszczaństwa sięgającego po władzę nad krajem, a z tradycją mieszczaństwa, zamkniętego w murach swoich miast i strzegącego zazdrośnie swoich przywilejów, nie chciała mieć nic wspólnego. Musiała poszukać sobie innej tradycji. Podsunął ją jej Rousseau, obywatel zabłąkanego w nowożytność państwa-miasta, sąsiadującej z Włochami Genewy. To, co dał on swojej epoce i co przejęła od niego Rewolucja, było bardzo dalekie od dzisiejszej idei narodu. Greckie

państwo-miasto nie było narodem, było państwem i wychodźcy ze Sparty, którzy założyli Tarent, przestali być Spartanami, a stali się Tarentyńczykami. Wprawdzie Grecy byli narodem, a poczucie tego utrzymywały w nich literatura i religia, wspólne świątynie, wyrocznie i igrzyska, ale nie przyoblekło się ono w formę prawną, a Rewolucja nie miała zrozumienia dla zjawisk życia społecznego w tę formę nie ujętych. Zresztą tu mamy jedną z głównych przyczyn, dla której i przedrewolucyjnym stuleciom dojść do pojęcia narodu było trudno. Z idei *polis* przejęła Rewolucja poczucie, że ściślejsza więź powinna łączyć współobywateli niż poddanych jednego monarchy. Przejęła też coś innego, co *polis* wywalczyła sobie w ciągu wieków — centralizację. Dla Greka z okresu przedklasycznego ród był instytucją, bez której życia społecznego on sobie nie wyobrażał. Ród był częścią „fratrii" czy bractwa, zrzeszenia rodów związanych fikcją wspólnego pochodzenia. Pewna określona ilość „fratrii" stanowiła „fylę" (zarówno słowo ma wspólne pochodzenie z polskim słowem „plemię", jak i pojęcie jest podobne), z trzech lub czterech „fyl" składała się *polis*. Rzeczywistość często odbiegała od przytoczonego tu schematu, ale zasada wszędzie była podobna. Człowiek był obywatelem kilku kół koncentrycznych. Otóż *polis* w pewnym momencie swej historii przystąpiła, wprawdzie nie do likwidowania, ale do pozbawiania politycznego znaczenia tych kół. Reforma Kleistenesa w Atenach i jego ustanowienie nowych dziesięciu „fyl" miały to znaczenie. Podobny był sens podziału Francji na 86 departamentów. Ogólnie jest uznane, że Rewolucja, doprowadzając do końca proces unifikacji państwa, była kontynuatorką rządów monarchicznych. Ale była też poprzedniczką późniejszych dyktatur. Te o tyle tylko poszły dalej, że starały się wykorzeniać nie tylko instytucje, ale ślady, jakie wyżłobiły one w duszach ludzkich. Kiedy Unamuno potępił szalejący w prowincjach baskijskich terror, nacjonaliści hiszpańscy atakując go zaatakowali przez to postawę pozostawania zarazem Baskiem i Hiszpanem, której totalizm tolerować nie mógł. Ta ojczyzna, której oni głosili się kapłanami, była bóstwem drapieżnym w swojej wyłączności.

Ojczyzna Rewolucji francuskiej miała to być gigantyczna *polis*, do olbrzymich rozmiarów podniesiona Sparta, której obywatele złączeni byliby miłością do swoich praw i instytucji i powszechnym udziałem w życiu publicznym — któremu oddawaliby się jeszcze bardziej nieustannie niż Grecy. Nawet płacenie podatków przybrać miało charakter mistyczny. Robespierre wnosił, aby nędzarz nie mogący nic płacić otrzymywał zasiłek i podatek tej samej wysokości wpłacał do kasy państwowej. Religia też miała być

państwowa, jej dogmaty uchwalane przez Konwencję, jej kapłani urzędnikami Republiki, to był najważniejszy może aspekt kultu Najwyższej Istoty. Mamy tu preludium do szaleństw totalitarnego nacjonalizmu, ale nie mamy jeszcze nigdzie narodu. Owszem, mówi się o nim często, ale ma się na myśli obywateli ukonstytuowanych w naród przez akt prawodawczy, nadający państwu ustrój demokratyczny, a z nich czyniący „suwerena", wyrażając się stylem Rousseau. Nie wątpi się wtenczas, że Niemcy z przyłączonych do Francji części Niemiec, z chwilą gdy otrzymają te same instytucje, staną się natychmiast członkami tego samego narodu. Najciekawsze, że nie wątpią w to nawet niektórzy Niemcy (warto przeczytać rozmowy wojennych uchodźców w opowiadaniu Goethego). Aby to zrozumieć, trzeba mieć w pamięci najpopularniejszy z mitów XVIII wieku — mit o wszechmocnym prawodawcy. Różnice psychiczne między narodami są wynikiem różnic w systemach prawnych, a cała oryginalność obyczajów i typów psychicznych Spartan i Rzymian, wszystkie spartańskie i rzymskie ideały miały być tworem geniuszu Likurga i Numy Pompiliusza. Ci to „nadludzie" byli twórcami religii, narodów i kultu; teraz tego samego zadania podjęła się Konwencja. Pojęcie ojczyzny, które ludzie Rewolucji mieli, było żywe, składała się na nie cała przeszłość ich kraju, ale ten ich naród był roussiańską fikcją, a co najwyżej marzeniem.

Na to, aby dzisiejsze pojęcie narodu mogło było powstać, potrzeba było nie dających się usunąć sprzeczności między aspiracjami ludów a kształtem istniejącego państwa, ale to nie mogło się stać we Francji. Natomiast taka sprzeczność zachodziła w Polsce i we Włoszech, a w mniejszym stopniu w Niemczech. Wszędzie tam Rewolucję przyjęto jako impuls do stworzenia jednolitego państwa, w którym masy miałyby udział w życiu politycznym, i wszędzie dążenie to musiało się zmierzyć z wrogimi sobie państwami, a nie tylko z ustrojami państwowymi.

Musiał przyjść jeszcze inny impuls; pojęcie ojczyzny jest ahistoryczne — to ziemia, z którą wiąże nas najsilniejszy z więzów emocjonalnych, ta sama dzisiaj, co przed tysiącem lat; pojęcie narodu jest pojęciem historycznym — to żywy organizm, który przed tysiącem lat był zupełnie niepodobny do tego czym jest dzisiaj. Myślenie historyczne, które zwycięsko wtargnęło do językoznawstwa i do nauk przyrodniczych, nie mogło ominąć życia społecznego. Idea narodu taka, jaka powstała w XIX wieku, jest nowożytną postacią idei ojczyzny, którą ta w zetknięciu z historycznym sposobem myślenia przyjąć musiała. Dlatego wśród ludzi, którzy na

jej rozwój wywarli wpływ zasadniczy, zawsze wymieniać trzeba Hegla, twórcę nowożytnej filozofii historii.

Powiał nowy duch, ten sam w różnych narodach Europy. Przypomnijmy sobie tylko nieokreśloność charakteru *Marsylianki*, jej „Idźmy dzieci Ojczyzny, dzień chwały nadszedł, przeciwko nam tyranii sztandar krwawy jest wzniesiony", hasła, które tak samo dobrze mogłyby być wzniesione w każdym innym kraju, tak samo wtedy jak dwadzieścia wieków przedtem. Porównajmy z nią *Jeszcze Polska*, pieśń, która oddaje to, co w nastroju momentu było jedyne, czy *Niemcy, Niemcy ponad wszystko* — hymn nacjonalizmu filozoficznego, ustanawiającego swoją hierarchię wartości. Pieśni te są osadzone mocno w historii, *Marsylianka* jest, a raczej chce być poza historią. Jej ahistoryczność jest jeszcze głębsza, niż ahistoryczność epok poprzedzających. Te bowiem nie znały wprawdzie pojęcia rozwoju, ale umiały różnicować.

Ten proces uhistorycznienia pojęć cofnięty być nie może. Ale naród nie musi być totalitarnym bóstwem, odrzucającym wszelki partykularny patriotyzm i wszelką ponadnarodową solidarność. Zbrodnie popełnione przez czcicieli tego bożyszcza doprowadziły do zdyskredytowania samej idei. A teraz właśnie zaczyna wchodzić w życie pokolenie urodzone wtedy, kiedy nasilenie tych zbrodni osiągnęło punkt kulminacyjny. Łatwo ono może wytłumaczyć sobie, że idea narodu powinna zajmować jak najmniej miejsca w świadomości współczesnego człowieka. Później wprawdzie „dla realizacji tych nowych zadań państwa odwoływać się mogą do uczuć narodowych swych obywateli", jak pisze Dembiński, ale należy powątpiewać, czy będzie mogło to być skuteczne.

I jeszcze jedno. Pojęcie ojczyzny, nie ojczyzny w ogóle, ale danej ojczyzny, Polski, Francji czy Szwecji, jest najmniej abstrakcyjne ze wszystkich pojęć. Każde inne pojęcie wymaga definicji, a „Polski" czy „Francji" zdefiniować się nie da, podobnie jak nie da się zdefiniować żadnej istoty żywej, można ją tylko nazwać. Bez ojczyzny człowiek, chcąc żyć dla czegoś większego niż jednostkowe cele ludzkie, musiałby żyć dla samej tylko abstrakcji. Tego on nie może, a gdyby mógł, nie wyszedłby na tym dobrze. Idea oderwana, kiedy nie znajduje oporu w ludzkich przywiązaniach do przedmiotów konkretnych, zostaje podniesiona do rangi absolutu i zaczyna wywierać wpływ niszczący na wszystko, co jest żywe. Nawet idea zupełnie konkretna, przełożona na abstrakcję, może się nie różnić w rodzaju swojego działania od idei z natury swojej abstrakcyjnej, wdzierającej się do realnego życia, aby nim zawładnąć.

Hitleryzm w słowach głosił konkret, ale nie rozumie z niego nic, kto nie uświadamia sobie, że powstał on w narodzie, w którym

zakorzeniona była tradycja niezmiernie abstrakcyjnego myślenia. Sam hitleryzm był jego parodią, ale parodia może powstać tylko tam, gdzie istnieje przedmiot parodiowany. Nawet moralność SS-manów, choć występowała w szacie bezwzględnej karności wojskowej, też nie była tym, za co się podawała. Zbyt wiele w jej działaniu było fanatyzmu, zbyt mało rzeczywistej potrzeby. Kto popędza swego konia do ostatnich granic wytrzymałości, temu nie chodzi o to, by go zachować. Kiedy ktoś zaostrza karność do ostatnich granic, kładąc nacisk na te jej strony, które są przeciwne człowieczeństwu, temu nie chodzi o karność, ale o to, by zatriumfowała jej idea i okazała swoją wyższość nad moralną naturą człowieka. A na to, że dzieje się to ze szkodą dla celów, którym karność służy, patrzy on obojętnie. Hitleryzm był sprzężeniem dwóch tradycji niemieckich: idealistycznej filozofii z kapralstwem. Mógł on wystąpić tylko w narodzie, w którym i namiętność do filozofii i duch koszarowy osiągnęły szczytowy punkt rozwoju. Sposób, w jaki ta synteza się dokonała, leżał już w naturze obu elementów.

Tego samego co z obowiązkiem posłuszeństwa — dokonał hitleryzm z ideą ojczyzny. Samej ojczyzny on nie kochał, a tylko jej ideę i swoje o niej wyobrażenie. Inaczej nie wyrywałby z jej tradycji całych żywych wieków, nie czyniłby z niej bóstwa, któremu się składa krwawe ofiary jedynie po to, aby okazać, o ile świętszy od życia ludzi jest jego majestat, nie żądałby w końcu od narodu ofiar samobójczych. Gdyby kochał Niemcy, nie głosiłby ustami swoich teoretyków, takich jak doktor Claus, że Niemcy w czasie poprzedniej wojny winni byli wyginąć nie kapitulując i wódz jego nie podjąłby się wprowadzenia w czyn tej myśli w wojnie następnej.

Dzisiaj grozi nam to co i całemu światu. Gdy to, co najbardziej konkretne, straci swoje znaczenie, okaże się, że pozostała próżnia, w której ludzie będą się chwytać fikcji. Już dzisiaj mnóstwo jest takich, których każde zło oburza tym bardziej, im jest dalsze — i im mniej przez oskarżanie go są zobowiązani do zajęcia jakiejś postawy w realnym życiu. Kładzie się nacisk na sprawy dalekie, które właśnie przez to, że nie wiąże się z nimi nic, przyzwyczajają do kombinacji nie opartych na realnej znajomości rzeczy. A że spraw dalekich nikt nie kocha, więc kocha się miast nich idee, którym one służyć mają.

*

Mogą się znaleźć dzisiaj ludzie, którzy będą w tym widzieć jedynie niezbędny okup, jaki ludzkość za swoją jedność zapłacić będzie musiała. Zjednoczenie świata śródziemnomorskiego przez Rzym czy Chin feudalnych przez cesarzy z dynastii Tsin też nie

dokonało się w momencie rozkwitu i być może przejawia się w tym jakieś prawo ogólne. A że świat zjednoczyć się musi, objawy chwilowej degradacji przyjąć należy ze spokojem. Odpowiedzieć na to jest trudno, gdyż trudna jest wszelka dyskusja, która się toczy o rzecz najbardziej niepewną, jaką jest przyszłość. Powiedzieć jednak trzeba, że spieramy się w znacznie większym stopniu o charakter uniwersalizmu niż o jego obronę czy walkę z nim. Średniowiecze przy wszystkich swoich błędach jest dowodem, że uniwersalizm nie musi zabijać żywych narodów. Ale „uniwersalizm", wyrosły na zaniku pojęć ojczyzny i narodu, byłby może największym złem, jakie nastąpić by mogło. A gdyby pojęciom żywym odebrano tkwiącą w nich treść, nie zastąpiłyby ich oderwane formuły.

**Zenon Szpotański**

THOMAS MERTON

# NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ

## VI. ASCEZA I OFIARA

Jeżeli dusza nakaże ciału milczenie zadając mu gwałt, ciało zemści się na niej zarażając ją skrycie duchem buntu. Rozgoryczenie i zły humor — to owoce ascezy, która karciła jedynie ciało. Gdyż duch jest ponad ciałem, ale nie jest od niego całkowicie niezależny. Zbiera on w swojej sferze plony, które zasiał we własnym ciele. Jeżeli duch okaże się słaby wobec ciała, znajdzie w nim obraz i oskarżenie własnej słabości. Ale jeżeli zada gwałt ciału, odczuje na sobie z jego strony odwet wywartej przemocy. Fałszywy asceta zaczyna od tego, że staje się okrutny dla wszystkich, ponieważ jest okrutny dla siebie. Kończy jednak na tym, że staje się okrutny dla wszystkich z wyjątkiem siebie.

2. Istnieje tylko jedna prawdziwa asceza: ta, którą kieruje Duch Boży, a nie nasza własna wola. Duch ludzki powinien wpierw sam poddać się łasce, a dopiero wtedy może poddać ciało tak jej, jak i sobie. „Jeśli duchem sprawy ciała umartwicie, żyć będziecie" (*Rzym.* 8; 13).

Łaska jest jednak miłosierna, litościwa, dobra, nie szukająca swojej korzyści. Łaska nie może tchnąć w nas innego pragnienia jak tylko chęć spełniania woli Bożej, bez względu na to, co nam ta wola rozkaże i czy to jest miłe czy niemiłe dla naszej natury.

Ci, którzy zabijają swoje namiętności nie trucizną własnej ambicji, ale czystym ostrzem woli Bożej, będą żyli w ciszy prawdziwego wewnętrznego pokoju, gdyż życie ich jest razem z Chrystusem ukryte w Bogu. Taka jest „łagodna gwałtowność" tych, co szturmem zdobywają niebo.

3. Życie duchowe nie jest wyłącznie zaprzeczeniem materii. Kiedy Nowy Testament mówi o „ciele" jako o naszym wrogu, rozumie przez „ciało" tylko pewien jego aspekt. Gdy Chrystus rzekł: „Ciało nic nie pomoże" (Jan 6; 64), miał na myśli ciało bez ducha,

żyjące dla własnych celów, nie tylko w dziedzinie zmysłów, ale także w sferze duchowej.

Inną rzeczą jest żyć w ciele, a inną według ciała. W tym drugim wypadku nabieramy tej „roztropności ciała", która jest przeciwna Bogu, ponieważ czyni z ciała samoistny cel. Ale jak długo jesteśmy na tej ziemi, nasze powołanie żąda, abyśmy żyli duchem przebywając jednak jeszcze „w ciele".

Nasza cała istota, tak dusza jak i ciało, mają być przeduchowione i uszlachetnione przez łaskę. Słowo, Które stało się Ciałem i mieszkało między nami, i dało nam Swoje Ciało za pokarm duchowy, Które zasiada na prawicy Bożej w Ciele pełnym boskiej chwały i kiedyś wskrzesi z martwych także i nasze ciała, nie kazało nam nimi pogardzać, nie poleca też brać bez rozeznania tego, co mówi o zaparciu się siebie. Musimy istotnie panować nad swoim ciałem, musimy „karcić je i poddawać je sobie"; to karcenie ma być jednak równie korzystne dla ciała jak i dla duszy. Bo dobro ciała nie zawiera się w nim samym, ale w dobru całej osoby.

4. Człowiek duchowy, żyjący jako syn Boga, szuka zasady kierowniczej swego życia ponad ciałem i ponad naturą ludzką. „A wszystkim, którzy Go przyjęli i uwierzyli w Imię Jego, dał moc, aby się stali Synami Bożymi; którzy nie ze krwi, ani z żądzy ciała, ani też z woli ludzkiej, ale z Boga się narodzili" (Jan 1; 12, 13). Sam Bóg jest więc źródłem życia duchowego. Ale udziela Swojego Ducha i Swojego życia ludziom złożonym z ciała i duszy. W Jego zamiarach nie leży wywabienie duszy z ciała, ale raczej uświęcenie obojga i przebóstwienie całego człowieka, tak że chrześcijanin może powiedzieć: „I żyję, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus. A o ile teraz żyję w ciele, to żyję w wierze Syna Bożego, który mnie umiłował" (*Gal.* 2; 20). „Aby w nas, którzy postępujemy nie według ciała, ale według ducha, wypełniła się sprawiedliwość Zakonu... Wy jednak nie w ciele jesteście, ale w duchu, jeśli tyko duch Boży przebywa w was" (*Rzym.* 8; 4, 9).

5. Nie możemy osiągnąć świętości jedynie drogą ucieczki od materialnego świata. Życie wewnętrzne to życie, które jest całe przeduchowione; życie, w którym dusza uświęca uczynki ciała, a dusza jest uświęcona obecnością i działaniem Boga. Jeśli prowadzimy takie życie, to i uczynki naszego ciała skierowane są przez samego Boga ku Niemu i chwalą Go, przyczyniając się równocześnie do uświęcenia duszy.

Święty doskonali się więc nie tylko poszcząc, gdy powinien pościć, ale także jedząc, kiedy powinien jeść. Uświęca się nie tylko

przez modlitwy w ciemności nocy, ale także przez sen, zażywając go z posłuszeństwa Bogu, Który uczynił nas takimi, jacy jesteśmy. I nie jedynie samotność przyczynia się do jego zjednoczenia z Bogiem, ale również i nadprzyrodzona miłość do przyjaciół, krewnych i towarzyszy życia i pracy.

Tym samym wieczystym aktem woli Bóg obejmuje dobro wszystkich bytów i dobro każdej poszczególnej istoty; bo wszystkie mniejsze dobra zbiegają się w tym jednym doskonałym, jakim jest Jego miłość do nich. Jest rzeczą oczywistą, że niektórzy ludzie uświęcają się przez życie w celibacie, ale dużo większa ich liczba może dojść do świętości w małżeństwie, gdyż dla dobra świata trzeba, żeby było więcej małżonków niż tych, co żyją w dziewictwie. Jakże więc może się nam wydawać, że klasztor jest jedynym miejscem, gdzie ludzie zdołają się uświęcić? Istotnie, życie ciała zdaje się grać mniejszą rolę w zakonie niż w życiu świeckim. Ale niezaprzeczenie życie w małżeństwie, żeby stało się takie, jak być powinno, wymaga uzdolnienia do głęboko ludzkiej miłości, która ma być jednocześnie i fizyczna i duchowa. Istnienie Sakramentu małżeństwa wykazuje, że Kościół nie uważa ciała za coś złego albo wstrętnego, ale że właśnie ono, przeduchowione przez modlitwę i Ducha świętego, a mimo to całkowicie materialne, może stać się ważnym czynnikiem naszego uświęcenia.

**6.** Życie w świecie człowieka, który ocenia wszystko, co w tym życiu jest dobre, i używa tego dobra bez zbytniej troski, niepokoju i bez nieuporządkowanego przywiązania, przyczynia się do pomnożenia chwały Bożej. Ażeby poznać i miłować Boga poprzez Jego dary powinniśmy ich używać, „jakobyśmy ich nie używali" (I *Kor.* 7; 31), ale jednak trzeba nam ich u ż y w a ć. Bo używać rzeczy tego świata, „jakobyśmy ich nie używali", to oznacza używać ich niesamolubnie, bez obawy i oglądania się poza siebie, z doskonałą wdzięcznością, ufnością i miłością Boga. Chrystus zganił wszelką nieuporządkowaną troskę o materialną stronę życia w tych słowach: „I kto z was rozmyślaniem może dodać do wzrostu swego łokieć jeden?" (Mat. 6; 27). Nie możemy jednak używać rzeczy stworzonych bez obaw i troski, jeżeli nie jesteśmy od nich oderwani. A równocześnie uzyskujemy to oderwanie używając ich umiarkowanie — ale bez niepokoju.

Trwożliwa skrupulatność ludzi ciągle przejętych myślą o rozkoszach, które ich pociągają i których się boją, zacieśnia ich dusze i uniemożliwia im oderwanie się od własnego ciała. Próbowali osiągnąć uduchowienie zadając gwałt swojemu ciału, a w rezultacie doszli do tego, że ono ich wiecznie straszy i niepokoi. Kończą

na ciele, bo zaczęli od niego; a owocem ich trwożliwej ascezy jest to, że nie używają rzeczy tego świata, ale „tak, jakoby ich używali". Odmawiając ich sobie, brudzą się jednak tym, czego rzekomo pragnęli uniknąć. Nie posiadają przyjemności, które ich pociągały, ale doznają gorzkiego zniechęcenia i poczucia winy, od którego chcieli się uwolnić. Nie taką jest prawdziwa droga ducha. Bo gdy nasze intencje skierowane są rzeczywiście ku Bogu, używanie dóbr materialnych uświęca te dobra, tak jak i nas samych, bylebyśmy ich używali niesamolubnie i bez zarozumiałości, radując się z otrzymywania darów od Tego, Który nas kocha i Którego miłować jest naszym jedynym pragnieniem.

7. Nasza asceza jest niedorzeczna i pozostanie bezpłodna, jeżeli ją uprawiamy dla fałszywych powodów albo, co jeszcze gorsze, bez żadnego słusznego powodu. I chociaż istotnie musimy się zaprzeć samych siebie, aby dojść do prawdziwego poznania Boga, powinniśmy także już mieć jakieś pojęcie o Bogu i o naszym do Niego stosunku, ażeby inteligentnie uprawiać ascezę.

Aby były rozumne nasze umartwienia, powinny być przede wszystkim pełne pokory. W przeciwnym razie zawierają w sobie zasadniczą sprzeczność. Jeżeli wyrzekamy się wielu rzeczy, żeby uważać się za lepszych od innych, nasze wyrzeczenie będzie tylko pochlebianiem sobie.

Ale to jeszcze nie dosyć, jeśli nasza asceza jest tylko inteligentna i pokorna. Powinna być również nadprzyrodzona. Musi mieć za cel nie tylko nasze własne udoskonalenie albo dobro społeczności, w której żyjemy, ale przede wszystkim Boga. Nic nie dociera do Boga, co nie pochodzi od Niego i nasze umartwienia nie mogą być nadprzyrodzone jeżeli nie są kierowane łaską Ducha świętego. Światło tej łaski uczy nas rozróżniać to, co w nas jest dobre i złe, co jest godne przyjęcia przez Boga, a co jedynie schlebia naszej korzystnej opinii o sobie samych. Ale Duch święty pokazuje nam różnicę pomiędzy ascezą i ofiarą i uczy nas, że chrześcijanin nie powinien się zadowolnić samą ascezą.

Asceza ogranicza się do systematycznego kontrolowania i umartwiania naszej natury. Ofiara zdobywa się na coś więcej, ofiarowuje naszą naturę i wszystkie jej władze Bogu. Prawdziwie nadprzyrodzone wyrzeczenie powinno dążyć do ofiarowania Bogu wszystkiego, czegośmy się wyrzekli. Doskonałość chrześcijańskiego wyrzeczenia polega na całkowitym oddaniu nas samych Bogu w łączności z ofiarą Chrystusową.

Ta ofiara z nas samych oznacza złożenie władzy nad naszymi czynami, naszym życiem i naszą śmiercią w ręce Boga, tak że nie

robimy już nic dla siebie, według naszej woli i naszych pragnień, ale dla Boga i według Jego woli.

Duch ofiary chrześcijańskiej jest dobrze przedstawiony w tych słowach św. Pawła: „Nikt bowiem z nas dla siebie nie żyje i nikt dla siebie nie umiera. Bo jeśli żyjemy, dla Pana żyjemy; jeśli umieramy, dla Pana umieramy. Bo czy żyjemy, czy też umieramy, Pańscy jesteśmy. Na to bowiem Chrystus umarł i zmartwychwstał, aby nad umarłymi i żyjącymi panował" (*Rzym.* 14; 7, 9).

Żeby móc złożyć z siebie taką doskonałą ofiarę, musimy uprawiać ascezę. Bez niej nie potrafimy uzyskać tego opanowania serca i namiętności, które jest potrzebne do osiągnięcia w takim stopniu zobojętnienia na życie i śmierć. Ale tu znowu Duch święty poucza nas, że i ono nie wystarcza. Musimy co prawda przestać dbać o to, czegośmy się wyrzekli, ale ta nasza obojętność powinna być wynikiem miłości Boga, dla Którego chwały z tych rzeczy rezygnujemy. Więcej niż wynikiem, ona jest w istocie tylko jedną z postaci tej miłości.

Ponieważ jedynie i ponad wszystko kochamy Boga i miłość mówi nam, że On nieskończenie przewyższa wszelkie dobro, stajemy się obojętni na wszystko, co Nim nie jest. Ale jednocześnie ta miłość umożliwia nam odnalezienie w samym Bogu dobra i rzeczywistości wszystkiego, czegośmy się dla Niego wyrzekli. A wówczas widzimy umiłowanego Boga właśnie w tych rzeczach, z których zrezygnowaliśmy dla Niego i w Nim je na powrót odnajdujemy. I chociaż łaska Ducha świętego poucza nas, ażeby używać rzeczy stworzonych „jakobyśmy ich nie używali" — to znaczy z oderwaniem się od nich i obojętnością — nie czyni to nas nieczułymi na wartość tych rzeczy samych w sobie. Przeciwnie, tylko wtedy, gdy jesteśmy oderwani od rzeczy stworzonych, zaczynamy cenić je według ich rzeczywistej wartości. Tylko wtedy, gdy jesteśmy wobec nich obojętni, zaczynamy je prawdziwie kochać. Obojętność, o której tu mówię, nie dotyczy więc samych tych rzeczy, ale ich wpływu na nasze własne życie.

Człowiek, kochający więcej siebie niż Boga, kocha też wszystkie rzeczy i osoby dla dobra, które może od nich uzyskać. Jego samolubna miłość dąży do ich wyniszczenia i pożarcia, do wchłonięcia ich we własną istotę. Taka miłość jest więc tylko jedną z postaci egoizmu, chęcią wykorzystania ich na własny użytek. Człowiek nie jest wtedy bynajmniej obojętny na starcie się tych osób, rzeczy lub zdarzeń z jego własnym życiem. Ale jest w rzeczywistości oderwany od zawartego w nich dobra, pojętego niezależnie od szczęścia jego własnej osoby. Wobec korzyści, jakie

może z nich wyciągnąć, nie jest wcale oderwany ani obojętny. Ale dla ich własnego dobra nie wykazuje żadnego zainteresowania.

Człowiek kochający Boga więcej niż siebie umie także kochać osoby i rzeczy dla dobra, jakie one posiadają w Bogu. Można tak samo powiedzieć, że kocha chwałę, jaką one przynoszą Bogu, bo ta chwała jest właśnie odbiciem Boga w dobru, którego udzielił Swoim stworzeniom. Taki człowiek będzie całkowicie obojętny wobec zetknięcia się dóbr tego świata z jego własnym życiem. Patrzy na nie tylko pod kątem chwały i woli Bożej. Wobec własnych korzyści i własnego zadowolenia jest oderwany i beztroski. Ale tak samo jak nie jest obojętny wobec Boga, nie jest nim też wobec rzeczywistej wartości rzeczy stworzonych. Obejmuje je tym samym aktem miłości, co i Boga — to znaczy obejmuje je tym samym uczuciem, którym się ich wyrzekł. A wyrzekając się ich dla tej miłości, odzyskuje je na wyższym poziomie.

8. Mówiąc że chrześcijańska asceza ma być skierowana ku Bogu, chcemy powiedzieć, że jej owocem powinno być w pierwszym rzędzie głębokie życie modlitwy, a potem dzieła czynnej miłości bliźniego. Chrześcijańska asceza nie jest sprawą techniki umartwienia, które zaczyna się i kończy w ciasnych granicach naszej duszy. Ona jest pierwszym odruchem wolności wymykającej się z więzów wszystkiego, co jest skończone, przyrodzone i zależne. Nawiązuje kontakt miłości z nieskończoną dobrocią Bożą, a następnie wychodzi od Boga, aby dosięgnąć wszystkiego, co On umiłował.

Chrześcijańska asceza jest więc jedynie zaczątkiem boskiej pełni. Jest nieodłączna od wewnętrznego odwrócenia się całej naszej istoty od siebie samych i zwrócenia jej ku Bogu. Jest to wyrzeczenie się naszej próżni i naszego ubóstwa, żebyśmy mogli zanurzyć się swobodnie w pełni i bogactwach Boga i Jego stworzenia, nie oglądając się na naszą nicość.

Asceza uwalnia nas od naszych namiętności i od egoizmu. Uwalnia nas od przesądnego przywiązania do własnego „ja", jak gdyby ono było bogiem. Uwalnia nas od „ciała" w tym znaczeniu, w jakim Nowy Testament używa tego określenia, ale nie odbiera nam naszej materialnej natury. Nie jest, ani też nie ma być, ucieczką od materii i od zmysłów. Jest raczej pierwszym krokiem do przeobrażenia całej naszej istoty, w którym to, zgodnie z planem Bożym, nawet nasze ciała będą żyły w jasności Jego boskiej chwały i zostaną przemienione w Nim razem z duszą.

9. Żadna rzecz, którą uważamy za coś złego, nie może być złożona w ofierze Bogu. Wyrzekać się więc życia w poczuciu wstrętu

do niego nie jest żadną prawdziwą ofiarą. Dajemy Bogu to, co mamy najlepszego, by wyznać, że On jest ponad wszystkim. Ofiarujemy Mu wszystko, co nam jest drogie, aby pokazać, że On znaczy dla nas więcej niż to „wszystko". Jednym z najważniejszych zadań ascezy jest uczynienie z naszego życia i naszego ciała rzeczy godnej ofiarowania Bogu.

Cechą naszej ascezy nie jest znużenie życiem godnym pogardy. Nie ma ona wykazywać nam, że nasze ciała, będące rzeczą dobrą, są czymś zasadniczo złym. Nie powinna też budzić w nas wstrętu do nas samych. Asceza, która nadaje każdej przyjemności piętno grubiaństwa i ohydy, a całe życie ciała uważa za godne potępienia i pogardy, jest zniekształcaniem natury, którą Bóg stworzył dobrą i której nawet grzech nie zdołał zupełnie upodlić.

Właściwym celem ascezy jest ujawnienie różnicy pomiędzy złym używaniem rzeczy stworzonych, które jest grzechem, a ich dobrym użyciem, które jest cnotą.

Prawda, że zaparcie się siebie uczy nas pojmować, iż grzech, z pewnego punktu widzenia zdający się być czymś dobrym, w rzeczywistości jest złem. Ale wyrzeczenie się siebie nie powinno przesłaniać nam istotnej różnicy pomiędzy grzechem, który jest czymś zasadniczo negatywnym, a przyjemnością, będącą pozytywnym dobrem. W istocie powinno raczej zaznaczać tę różnicę. Prawdziwa asceza wykazuje nam, że nie ma koniecznego związku między grzechem a przyjemnością; że są grzechy nie szukające wcale zadowolenia i rozkoszy, i inne, które ich nigdy nie znajdują.

Przyjemność, jako sama w sobie dobra, jest bliższa cnocie niż grzechowi. Cnota, dostatecznie zdecydowana na zapłacenie ceny samozaparcia, uzyska w ostatecznym wyniku więcej radości z rzeczy, których się wyrzekła, niżby mógł wyciągnąć z nich grzesznik czepiający się ich tak rozpaczliwie, jakby były dla niego bóstwem.

Musimy więc przez ascezę zdobyć panowanie nad sobą, żebyśmy mogli ofiarować siebie Bogu. Natchnienie Ducha Bożego nie nakłania nas nigdy do odrzucenia naszego ciała, jakby ono było czymś zasadniczo złym, ani do niszczenia jego władz, jak gdyby były nieprzejednanymi nieprzyjaciółmi Boga i nie mogły zostać wychowane do posłuszeństwa Jego łasce. Ten, Który stworzył nasze ciało i dał je naszemu duchowi za sługę i towarzysza, nie znajdzie upodobania w ofierze, jeśliby w niej ciało zostało zabite przez ducha i oddane Mu w stanie ruiny.

Mógłby jednak ktoś powiedzieć, że w istocie wielu świętych doszło do nieba po ruinach swego ciała. Jeżeli tak było i jeżeli naprawdę byli świętymi, stało się to nie dlatego, że ich duch zniszczył ciało, ale że wskutek przenikającej ich miłości Bożej znaleźli

może z nich wyciągnąć, nie jest wcale oderwany ani obojętny. Ale dla ich własnego dobra nie wykazuje żadnego zainteresowania.

Człowiek kochający Boga więcej niż siebie umie także kochać osoby i rzeczy dla dobra, jakie one posiadają w Bogu. Można tak samo powiedzieć, że kocha chwałę, jaką one przynoszą Bogu, bo ta chwała jest właśnie odbiciem Boga w dobru, którego udzielił Swoim stworzeniom. Taki człowiek będzie całkowicie obojętny wobec zetknięcia się dóbr tego świata z jego własnym życiem. Patrzy na nie tylko pod kątem chwały i woli Bożej. Wobec własnych korzyści i własnego zadowolenia jest oderwany i beztroski. Ale tak samo jak nie jest obojętny wobec Boga, nie jest nim też wobec rzeczywistej wartości rzeczy stworzonych. Obejmuje je tym samym aktem miłości, co i Boga — to znaczy obejmuje je tym samym uczuciem, którym się ich wyrzekł. A wyrzekając się ich dla tej miłości, odzyskuje je na wyższym poziomie.

8. Mówiąc że chrześcijańska asceza ma być skierowana ku Bogu, chcemy powiedzieć, że jej owocem powinno być w pierwszym rzędzie głębokie życie modlitwy, a potem dzieła czynnej miłości bliźniego. Chrześcijańska asceza nie jest sprawą techniki umartwienia, które zaczyna się i kończy w ciasnych granicach naszej duszy. Ona jest pierwszym odruchem wolności wymykającej się z więzów wszystkiego, co jest skończone, przyrodzone i zależne. Nawiązuje kontakt miłości z nieskończoną dobrocią Bożą, a następnie wychodzi od Boga, aby dosięgnąć wszystkiego, co On umiłował.

Chrześcijańska asceza jest więc jedynie zaczątkiem boskiej pełni. Jest nieodłączna od wewnętrznego odwrócenia się całej naszej istoty od siebie samych i zwrócenia jej ku Bogu. Jest to wyrzeczenie się naszej próżni i naszego ubóstwa, żebyśmy mogli zanurzyć się swobodnie w pełni i bogactwach Boga i Jego stworzenia, nie oglądając się na naszą nicość.

Asceza uwalnia nas od naszych namiętności i od egoizmu. Uwalnia nas od przesądnego przywiązania do własnego „ja", jak gdyby ono było bogiem. Uwalnia nas od „ciała" w tym znaczeniu, w jakim Nowy Testament używa tego określenia, ale nie odbiera nam naszej materialnej natury. Nie jest, ani też nie ma być, ucieczką od materii i od zmysłów. Jest raczej pierwszym krokiem do przeobrażenia całej naszej istoty, w którym to, zgodnie z planem Bożym, nawet nasze ciała będą żyły w jasności Jego boskiej chwały i zostaną przemienione w Nim razem z duszą.

9. Żadna rzecz, którą uważamy za coś złego, nie może być złożona w ofierze Bogu. Wyrzekać się więc życia w poczuciu wstrętu

do niego nie jest żadną prawdziwą ofiarą. Dajemy Bogu to, co mamy najlepszego, by wyznać, że On jest ponad wszystkim. Ofiarujemy Mu wszystko, co nam jest drogie, aby pokazać, że On znaczy dla nas więcej niż to „wszystko". Jednym z najważniejszych zadań ascezy jest uczynienie z naszego życia i naszego ciała rzeczy godnej ofiarowania Bogu.

Cechą naszej ascezy nie jest znużenie życiem godnym pogardy. Nie ma ona wykazywać nam, że nasze ciała, będące rzeczą dobrą, są czymś zasadniczo złym. Nie powinna też budzić w nas wstrętu do nas samych. Asceza, która nadaje każdej przyjemności piętno grubiaństwa i ohydy, a całe życie ciała uważa za godne potępienia i pogardy, jest zniekształcaniem natury, którą Bóg stworzył dobrą i której nawet grzech nie zdołał zupełnie upodlić.

Właściwym celem ascezy jest ujawnienie różnicy pomiędzy złym używaniem rzeczy stworzonych, które jest grzechem, a ich dobrym użyciem, które jest cnotą.

Prawda, że zaparcie się siebie uczy nas pojmować, iż grzech, z pewnego punktu widzenia zdający się być czymś dobrym, w rzeczywistości jest złem. Ale wyrzeczenie się siebie nie powinno przesłaniać nam istotnej różnicy pomiędzy grzechem, który jest czymś zasadniczo negatywnym, a przyjemnością, będącą pozytywnym dobrem. W istocie powinno raczej zaznaczać tę różnicę. Prawdziwa asceza wykazuje nam, że nie ma koniecznego związku między grzechem a przyjemnością; że są grzechy nie szukające wcale zadowolenia i rozkoszy, i inne, które ich nigdy nie znajdują.

Przyjemność, jako sama w sobie dobra, jest bliższa cnocie niż grzechowi. Cnota, dostatecznie zdecydowana na zapłacenie ceny samozaparcia, uzyska w ostatecznym wyniku więcej radości z rzeczy, których się wyrzekła, niżby mógł wyciągnąć z nich grzesznik czepiający się ich tak rozpaczliwie, jakby były dla niego bóstwem.

Musimy więc przez ascezę zdobyć panowanie nad sobą, żebyśmy mogli ofiarować siebie Bogu. Natchnienie Ducha Bożego nie nakłania nas nigdy do odrzucenia naszego ciała, jakby ono było czymś zasadniczo złym, ani do niszczenia jego władz, jak gdyby były nieprzejednanymi nieprzyjaciółmi Boga i nie mogły zostać wychowane do posłuszeństwa Jego łasce. Ten, Który stworzył nasze ciało i dał je naszemu duchowi za sługę i towarzysza, nie znajdzie upodobania w ofierze, jeśliby w niej ciało zostało zabite przez ducha i oddane Mu w stanie ruiny.

Mógłby jednak ktoś powiedzieć, że w istocie wielu świętych doszło do nieba po ruinach swego ciała. Jeżeli tak było i jeżeli naprawdę byli świętymi, stało się to nie dlatego, że ich duch zniszczył ciało, ale że wskutek przenikającej ich miłości Bożej znaleźli

się w położeniu, w którym wyrzeczenie się zdrowia lub nawet życia było potrzebne dla zaistnienia większego dobra. Nie uważali swego ciała za coś złego ani nie chcieli go z tego powodu zniszczyć. Zdawali sobie sprawę, że jest dobre i pochodzi od Boga, ale wiedzieli, że miłość jest jeszcze większym dobrem niż życie, a nie ma większej miłości nad tę, która daje życie za swoich przyjaciół. Poświęcili więc życie dla miłości, dla innych ludzi albo dla prawdy Bożej. Gdyż nikt nie może stać się świętym tylko przez nienawiść do samego siebie. Świętość jest krańcowym przeciwieństwem samobójstwa.

10. Nie ma takiej ofiary, której jedynym celem byłoby wyniszczenie siebie. Ofiarujemy siebie Bogu przez przeduchowienie całej naszej istoty pod natchnieniem Jego łaski. Jedyną ofiarą, którą On chętnie przyjmuje, jest czystość naszej miłości. Każda asceza pomagająca nam do większego ukochania Boga jest dobra i pożyteczna. A wszelkie wyrzeczenie się czegokolwiek, jeśli robimy je wbrew woli Bożej, choćby samo w sobie szlachetne, staje się bezowocne.

Chcąc przepoić duchem nasze życie i uczynić je miłym Bogu, powinniśmy wyrobić w sobie spokój. Pokój duszy oderwanej od wszystkiego, jak i od siebie samej, jest znakiem, że nasza ofiara może być mile przyjęta przez Boga.

Fizyczny niepokój i pośpiech mąci ten spokój duszy. Nie możemy jej jednak uciszyć narzucając przemocą ciału i jego pięciu zmysłom zupełne unieruchomienie. Ciało winno być opanowane w taki sposób, żeby mogło pracować spokojnie i żeby jego czynności nie przeszkadzały duszy.

Pokój duszy nie polega więc na fizycznej bezczynności. Przeciwnie, są ludzie, którzy potrafią zażywać prawdziwego pokoju w życiu czynnym, a zwariowaliby, gdyby byli zmuszeni pozostawać przez dłuższy czas w milczeniu i samotności.

Każdy z nas powinien sobie wyszukać rodzaj zajęcia i otoczenia, w którym mógłby najłatwiej prowadzić życie wewnętrzne. Jeżeli zdoła znaleźć takie odpowiednie warunki i potrafi je zdobyć, niech to czym prędzej uczyni. Ale jakże beznadziejną rzeczą byłoby życie wewnętrzne, gdyby można było je pielęgnować tylko w idealnych warunkach! Dla większości ludzi zawsze były one trudno dostępne, a nigdy nie były tak nieosiągalne, jak w świecie współczesnym. W życiu dzisiejszych miast wszystko składa się na to, aby powstrzymać człowieka od wejścia w siebie i zastanowienia się nad sprawami ducha. Nawet z najlepszymi intencjami człowiek, pragnący żyć życiem wewnętrznym, czuje się wyczerpany, otu-

maniony i upodlony ciągłym hałasem maszyn i głośników, brakiem powietrza i jaskrawym oświetleniem w biurach i sklepach i nieustającym naciskiem reklamy i propagandy.

Cały mechanizm współczesnego życia jest nastawiony na ucieczkę od Boga i od ducha w pustkę i rozstrój nerwowy. Nawet nasze klasztory nie są wolne od zaduchu i wrzawy dzisiejszego świata.

Zewnętrzny pośpiech i niepokój są więc wrogami życia duchowego. Nie mam tu jednak na myśli każdego ruchu czy wysiłku fizycznego. Istnieje olbrzymia różnica pomiędzy pracą a takim działaniem w podnieceniu i niepokoju.

Praca zajmuje ciało i ducha i jest potrzebna dla zdrowia duszy. Praca dobrze wykonywana może być pomocą do skupienia i modlitwy. Ale pośpiech i podniecenie niszczą te duchowe korzyści pracy, a nawet udaremniają nieraz jej społeczny i fizyczny pożytek. Wprawiają ciało w stan bezowocnej i źle skierowanej aktywności. Wyrażają zamęt duszy nie znającej pokoju. Praca daje pokój każdej duszy, która ma w sobie choćby tylko cień ładu i zrozumienia dla spraw duchowych. Pomaga jej do skoncentrowania się na duchowych celach, a także do ich osiągnięcia. Ale właściwą przyczyną współczesnego podniecenia i niepokoju jest dążenie do ukrycia duszy przed nią samą, do zamaskowania jej wewnętrznych konfliktów i ich bezcelowości i do wywołania fałszywego poczucia, że „jednak gdzieś idziemy". Taki stan podniecenia — zupełnie normalny w świecie wielkich interesów — jest wynikiem napięcia władz umysłu przechodzących w zawrotnym tempie od jednej do drugiej podniety i próbujących reagować jednocześnie na piętnaście różnych czynników domagających się naszej uwagi. Pod powłoką tego stanu ukrywa się potęga strachu albo żywiołowa żądza pieniędzy, przyjemności lub władzy. One nadają mu ten potworny, nigdy nie wyczerpujący się rozpęd. Im bardziej skomplikowane są namiętności człowieka, tym bardziej różnorodny staje się też jego niepokój. Wszystko to jest śmiercią wewnętrznego życia. Chodzenie od czasu do czasu do kościoła i odmawiane w pośpiechu modlitwy nie są w stanie oczyścić tej ropiejącej rany.

Bez względu na to, do czego dążymy i w jakim stopniu jesteśmy uduchowieni, bez względu na nasze mniemanie o intensywności naszych pragnień chwały Bożej i Królestwa Bożego — jeżeli tylko nasze intencje przestaną być czyste, chciwość i namiętność bezzwłocznie ogarną naszą pracę i przemienią ją w pełen podniecenia niepokój. A któż może przysiąc, że jego intencje są zupełnie czyste aż do podświadomych głębin woli, gdzie dawne egoistyczne pobudki poruszają się swobodnie, jak zapomniane morskie potwory, których nie można pod wodą dostrzec!

Chcąc się całkowicie uwolnić od tego podniecenia i niepokoju musimy nie tylko oderwać się od bezpośrednich wyników naszej pracy — a już i to jest trudne i rzadkie — ale także od całego układu zamiarów i celów kierujących naszym życiem. Musimy być oderwani od naszego zdrowia i zabezpieczenia, od przyjemności i posiadania, od ludzi, miejsc, warunków i rzeczy. Powinniśmy w znaczeniu ewangelicznym stać się obojętni nawet wobec naszego istnienia i żyć jak lilie polne szukając najpierw Królestwa Bożego i ufając, że Bóg zatroszczy się o zaspokojenie wszystkich naszych istotnych materialnych potrzeb. A iluż z nas może z całą pewnością twierdzić, że choćby tylko zaczęło tak żyć!

W braku takiego oderwania się od rzeczy stworzonych podlegamy tysiącom obaw, odpowiadającym tysiącom naszych niespokojnych pragnień. Przedmioty naszej miłości nie są nigdy pewne. Pragnąc ich boimy się zawsze, że ich nie dostaniemy, a gdyśmy je otrzymali, lękamy się jeszcze bardziej, że je utracimy. Każde zagrożenie naszej pewności przetwarza naszą pracę w niepokój i podniecenie. Nawet proste słowo, nawet wysnute z wyobraźni przypuszczenie, że ktoś nas może podejrzewać, już wystarczą, żeby przemienić cały nasz dzień w skłębiony wir zamętu, niepokoju i pośpiechu — i Bóg wie jeszcze ilu gorszych rzeczy!

Powinniśmy więc najpierw uzyskać nadprzyrodzoną perspektywę, nauczyć się patrzeć na wszystko w świetle wiary, a potem dopiero rozpocząć długotrwały i ciężki trud pozbywania się wszystkich naszych nieuzasadnionych obaw i pragnień. Jedynie człowiek już choć trochę uduchowiony potrafi zabrać się do tej pracy z dostateczną subtelnością, która mu pozwoli na uniknięcie tego niepokoju nawet w samej praktyce ascezy!

11. Można się równie łatwo przywiązać do pewnej techniki ascezy jak do każdej innej rzeczy pod słońcem. Ale to nie znaczy, żebyśmy mieli zrezygnować z systematyczności w naszych ascetycznych ćwiczeniach. Starajmy się tylko zawsze pamiętać, że systemy nie są same dla siebie celem; są jedynie środkiem do celu. Ich bezpośrednim zadaniem jest przynieść pokój i uciszenie oderwanemu od świata duchowi, wyzwolić go z jego namiętności, tak żebyśmy z większą gotowością mogli iść za wskazówkami rozumu i łaski. Ostatecznym celem wszystkich technik użytych w kontekście chrześcijańskim jest miłość i zjednoczenie z Bogiem.

Żadne ćwiczenie nie będzie skuteczne, jeżeli nie jest dość systematyczne, gdyż brak systemu zdradza brak silnego postanowienia. Dobrych przyzwyczajeń nabiera się jedynie przez powtarzanie tych samych aktów, a nie zdołamy się wdrożyć w stałe i jako tako ro-

zumne wykonywanie tych samych czynności, jeżeli się do tego nie zabierzemy systematycznie. Zwłaszcza w początkach naszego wewnętrznego życia powinniśmy koniecznie robić te same rzeczy w ściśle określonych porach: pościć w pewne dni, odprawiać modlitwy i rozmyślania zawsze o tych samych godzinach, robić regularnie rachunek sumienia, przystępować regularnie do sakramentów, przykładać się systematycznie do obowiązków swego stanu, zwracać uwagę na najbardziej potrzebne nam cnoty.

Pragnąć życia wewnętrznego — to więc pragnąć wewnętrznej dyscypliny. Inaczej to pragnienie jest tylko iluzją. Prawda, że zdyscyplinowanie ma nas w danym wypadku doprowadzić do wolności duchowej. Asceza powinna nadać nam giętkość, a nie sztywność duchową, gdyż sztywność i wolność nie idą w parze. Mimo to nasze zdyscyplinowanie musi mieć w sobie pierwiastek pewnej surowości. W przeciwnym razie nie potrafi nas uwolnić od namiętności. Jeżeli nie będziemy wymagający wobec siebie, nasze ciało rychło nas oszuka. Jeżeli nie nakażemy sobie modlitwy i umartwień w pewnych określonych porach i nie postanowimy sobie dotrzymać naszych przyrzeczeń mimo znacznych trudności i przeszkód, damy się wkrótce omamić własnym wymówkom i odwieść od celu naszym chwilowym nastrojom i słabości.

12. Dobrze jest mieć duchowego przewodnika, który kieruje naszymi wysiłkami samoopanowania, i chociaż teoretycznie takie kierownictwo nie jest absolutnie konieczne do zdrowego życia wewnętrznego, to jednak w praktyce wielu ludzi bez niego nigdzie nie dojdzie. Oprócz ważnych wskazówek, których taki kierownik może nam udzielić, potrzebujemy jego zachęty i nagany. Łatwiej jest wytrwać w umartwieniach, rozmyślaniu czy modlitwie mając kogoś, kto przypomina nam nasze niedotrzymywane postanowienia. Kierownictwo duchowe będzie nas w pewnej mierze strzegło od własnej niestałości. Zadaniem tego przewodnika będzie prowadzić naszą ascezę do wolności duchowej. Ale trzeba na to dobrego przewodnika, a takiego niełatwo jest spotkać.

13. Asceza mija się zupełnie z swoim celem, kiedy robi z nas dziwaków. Jej kamieniem węgielnym powinna być pokora, a pokora chrześcijańska jest przede wszystkim sprawą nadprzyrodzonego rozsądku. Uczy nas uważać się za takich, jacy rzeczywiście jesteśmy, zamiast udawać (jak nakłania nas do tego pycha), że jesteśmy lepsi. Kiedy naprawdę dobrze poznamy siebie, zajmiemy spokojnie nasze właściwe miejsce w porządku wyznaczonym przez Boga. Toteż nadprzyrodzona pokora podnosi bardzo naszą człowie-

czą godność włączając nas w społeczność innych ludzi i ustawiając nas we właściwym stosunku tak do nich, jak i do Boga. Pycha czyni nas sztucznymi, a pokora wszczepia nas w rzeczywistość.

Święty Paweł uczy (*II Tessal. 3*), że chrześcijańska pokora i asceza powinny nam dopomóc do prowadzenia zupełnie zwyczajnego życia, do spokojnego zarabiania na nasze utrzymanie i pracowania z dnia na dzień w świecie, który przeminie. Praca i nadprzyrodzone godzenie się na zwyczajne życie uważane są przez Apostoła za ochronę przeciw niespokojnemu miotaniu się fałszywego mistycyzmu. Chrześcijanin odrzucił wszystkie wartości tego świata. Nie przywiązuje się całym sercem do doczesnego zabezpieczenia i szczęścia. Ale to nie znaczy, by nie mógł żyć nadal w świecie i być na ziemi szczęśliwy. Chrześcijanin żyje i pracuje w prostocie serca z większą radością i spokojem, gdyż nie oczekuje w tym życiu żadnej ostatecznej pełni. Nie zna pustego zamętu, który towarzyszy gonitwie za czysto ziemskimi celami. Żyje w pokoju pośród marności przemijających rzeczy. Nie pogardza jednak ich marnością, gdyż poza cieniem dostrzega rzeczywistość, a stworzenia mówią mu o radości, jaką czerpią z dobroci Stwórcy. Szczytem pokory jest świadomość, że zwyczajne życie może być świętsze i bardziej nadprzyrodzone od pełnej rozgłosu ascetycznej kariery. Taka pokora może odważyć się na zwyczajność, która znajduje się poza zasięgiem duchowej pychy. Pycha bowiem zawsze pragnie być czymś nadzwyczajnym. Pokora, przeciwnie — czerpie cały swój pokój z nadziei, wiedząc że Chrystus znów przyjdzie, by podnieść i przemienić wszystkie rzeczy zwyczajne i napełnić je Swoją chwałą.

14. Człowiek używający dóbr tego życia z prostotą i wdzięcznością przyczynia się bardziej do chwały Bożej niż nerwowy asceta, którego niepokoi każdy szczegół własnych wyrzeczeń. Pierwszy używa dóbr tego świata i myśli o Bogu. Drugi boi się ich i dlatego nie potrafi ich używać właściwie. Przeraża go przyjemność, jaką Bóg związał z tymi dobrami i w tym lęku myśli jedynie o sobie. Wyobraża sobie, że Bóg postawił przed nim wszystkie dobra tej ziemi niby przynętę w pułapce. Troszczy się bezustannie o swoją własną „doskonałość" i jego zabieganie o nią staje się rodzajem dysputy ze Stwórcą, który wszystko dobrym uczynił. Nawet dobro zawarte w rzeczach stworzonych staje się niebezpieczne dla tego cnotliwego, który pragnąłby wyrzec się wszystkiego. Nie może jednak tego zrobić. Jest bowiem człowiekiem tak jak reszta ludzi i tak samo jak oni musi jeść, pić i spać. Musi patrzeć na niebo i wbrew swej woli kochać światło słońca. Każda doznana przyjemność na-

pełnia go poczuciem winy, bo zabrudza jego uwielbianą doskonałość. Dziwić się można, że tacy ludzie wstępują do zakonów, nie mających przecież innej racji istnienia niż miłość Boga!

15. Cała przyroda ma przywodzić nam na myśl raj. Lasy, pola, doliny, wzgórza, rzeki i morze, chmury wędrujące po niebie, światło i ciemność, słońce i gwiazdy przypominają nam, że świat został najpierw stworzony jako raj dla pierwszego Adama i że pomimo jego grzechu i naszych własnych przewinień kiedyś stanie się znowu rajem, gdy wszyscy zmartwychwstaniemy w drugim Adamie. Nawet i teraz niebo odzwierciedla się w rzeczach stworzonych. Wszystkie stworzenia Boże zachęcają nas do zapominania o próżnych troskach i do wejścia w głąb naszych serc, które sam Stwórca uczynił, aby się stały Bożym rajem i naszym rajem. Jeżeli Bóg w nas mieszka czyniąc sobie raj z naszych dusz, to i otaczający nas świat może stać się dla nas tym, czym miał być dla Adama: rajskim ogrodem. Ale jeżeli szukamy raju na zewnątrz, nie możemy go mieć w naszym sercu. Jeśli nie mamy pokoju w sobie, nie zawrzemy go z otaczającym nas światem. Tylko człowiek wolny od przywiązań czuje, że stworzenia stały się jego przyjaciółmi. Dopóki jest do nich przywiązany, mówią mu tylko o jego własnych pożądaniach albo przypominają mu jego grzechy. Jeśli jest samolubny, będą służyć jego egoizmowi. Duszy czystej mówią o Bogu.

16. Jeżeli nie jesteśmy wdzięczni Bogu, nie zakosztujemy radości odnajdywania Go w Jego stworzeniach. Nie odczuwać tej wdzięczności to przyznać się, że nie znamy Boga i że kochamy Jego stworzenia nie dla Niego ale dla własnej korzyści. Jeżeli nie jesteśmy Mu wdzięczni za naszą egzystencję, to nie wiemy, kim jesteśmy i nie odkryliśmy jeszcze, co to naprawdę znaczy: istnieć i żyć. I choćbyśmy nie wiem jak wysoko cenili naszą własną doskonałość, ten szacunek będzie jeszcze za niski, jeśli nie uświadomimy sobie, że wszystko, co posiadamy, pochodzi od Boga.

Jedyną wartością naszego życia jest to, że ono jest darem Boga.

Okazujemy Mu wdzięczność przez sposób, w jaki używamy Jego darów.

# VII.
# ISTNIENIE I DZIAŁANIE

Ogrzewa nas ogień, a nie dym z ognia. Przewozi nas przez morze okręt, a nie smuga, którą pozostawia za sobą na wodzie. Podobnie trzeba się doszukiwać tego, czym jesteśmy, w niewidocznych głębiach naszej własnej istoty, a nie w ich zewnętrznym odbiciu w naszych czynach. Możemy odnaleźć siebie, takich jacy rzeczywiście jesteśmy, nie w pianach powstałych z naszego starcia się z otoczeniem, ale jedynie we własnej duszy, z której wynikają wszystkie nasze postępki.

Ale dusza jest ukryta i niewidoczna. Nie mogę jej bezpośrednio zobaczyć, bo jest nawet przede mną osłoniona. Nie potrafię także ujrzeć moich oczu. Są one za blisko mnie, abym je mógł widzieć. Nie dano im oglądać siebie. Wiem, że mam oczy, gdy patrzę nimi na inne przedmioty.

Mogę zobaczyć moje oczy w lustrze. I moja dusza może również odbijać się w zwierciadle działania. Ale to, co w nim można dostrzec, to tylko moje odbicie, a nie to, czym jestem, nie moją prawdziwą istotę. Zwierciadło słów i czynów ujawnia mnie tylko częściowo.

Słowa i czyny, które wypływają ze mnie i objawiają się na zewnątrz, są martwe w porównaniu z ukrytym życiem, będącym ich źródłem. Czyny są powierzchowne i nietrwałe. Przemijają szybko, chociaż ich skutki mogą jeszcze trwać przez chwilę. Ale sama dusza pozostaje. Wiele zależy od tego, jak ona widzi siebie w zwierciadle własnego działania.

2. Moja dusza odnajduje się więc tylko w czynie. Musi więc działać. Zastygnięcie i bezczynność sprowadzają śmierć duchową. Ale dusza nie wyraża się bez reszty w zewnętrznych wynikach swego działania. Nie muszę koniecznie oglądać siebie, trzeba mi jedynie być sobą. Powinienem myśleć i działać jak żywa istota, ale nie muszę koniecznie wkładać całego siebie w to, co myślę i czynię, albo też dążyć do odnalezienia się w dokonanych dziełach. Dusza, która pogrąża się całkowicie w działaniu i szuka siebie na zewnątrz, w pracy według własnej woli, podobna jest do wariata sypiającego na bruku przed swoim domem zamiast mieszkać w jego wnętrzu, gdzie jest ciepło i spokojnie. Dusza wybiegająca z swego domu, aby odnaleźć siebie w rezultatach swojego działania, jest jak ogień, który nie pragnie płonąć, ale chce jedynie wznosić się kłębami dymu.

Przyczyną, dla której ludzie tak gwałtownie chcą patrzeć na siebie, zamiast zadowolnić się tym, że są sobą, jest brak prawdziwej wiary we własną egzystencję. A nie wierzą, że naprawdę istnieją, ponieważ nie wierzą w Boga. I to dotyczy zarówno tych, co przyznają się do wiary w Boga, nie wprowadzając jej wcale w życie, jak i tych, którzy nawet nie udają żadnej wiary.

W obu wypadkach utrata wiary przyniosła równocześnie zupełny zanik poczucia rzeczywistości. Istnienie nie oznacza nic dla tych, którzy nienawidzą i boją się tego, czym są. Nie mogą oni znaleźć pokoju we własnej rzeczywistości, która odzwierciedla rzeczywistość Bożą. Muszą wysilać się, ażeby uciec przed swoim prawdziwym istnieniem i sprawdzać swoją fałszywą egzystencję ciągłym wpatrywaniem się w to, co robią. Muszą bezustannie spoglądać w zwierciadło dla nabrania jakiejś pewności, co tam chcą zobaczyć? Oczywiście, nie siebie samych! Wypatrują jakiegoś znaku, mogącego ich upewnić, że stali się tym bogiem, którym pragnęli zostać drogą swojej zapamiętałej aktywności — wszechmocnym, nietykalnym, nieskończenie mądrym, niewypowiedzianie pięknym i nie podlegającym śmierci bóstwem!

Jeżeli człowiek ciągle tylko wpatruje się w siebie w zwierciadle swoich czynów, ta jego duchowa podwójna wizja rozszczepia go na dwie osoby. A jeśli zanadto wytęża wzrok, zapomina już, która z nich należy do rzeczywistości. Nie może jej już znaleźć ani w sobie, ani w swoim cieniu. Rzeczywiste istnienie przeniosło się z niego na ten cień, tak że on sam stał się dwoma cieniami zamiast być jedną rzeczywistą osobą.

Teraz zaczyna się walka. Podczas gdy jeden z tych cieni miał głosić chwałę swego sobowtóra, teraz jeden drugiego oskarża. Działalność, która miała go podnieść w jego oczach, teraz potępia go i robi mu wyrzuty. Nigdy nie jest dostatecznie rzeczywista ani dostatecznie aktywna. Im mniej człowiek jest zdolny do istnienia, tym więcej ma zajęć. Staje się własnym poganiaczem — cieniem, który popędza drugi cień aż do zamęczenia go na śmierć. Nie może bowiem stworzyć z własnego niebytu żadnej rzeczywistości, gdyż ta jest zawsze nieskończenie substancjalna.

Potem przychodzi strach. Cień zaczyna się bać cienia. Tego, który „nie istnieje", przerażają rzeczy leżące poza zasięgiem jego działania. I tak jak przez chwilę miał iluzję niezmierzonej potęgi i nadzwyczajnej świętości (której dopatrywał się w zwierciadle swoich cnotliwych uczynków), tak teraz wszystko się odmieniło. Za każdym przedsięwzięciem zalewają go fale poczucia niemocy, nieistnienia i beznadziejności.

I wtedy cień zaczyna sądzić i nienawidzi drugiego cienia, który nie jest bogiem i wykazuje całkowitą bezsilność.

Zapatrzenie się w siebie prowadzi do najstraszliwszej rozpaczy, rozpaczy boga, który sam siebie śmiertelnie nienawidzi. To jest ostateczne skażenie człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo prawdziwego Boga i przeznaczonego do wiecznego miłowania nieskończonego dobra — dobra, które (podkreślmy to mocno) powinien był odnaleźć właśnie w sobie.

Ażeby odnaleźć Boga mieszkającego w nas, musimy przestać wpatrywać się w siebie, przestać sprawdzać się i kontrolować w zwierciadle własnej nicości, a zadowolić się przestawaniem z Nim i spełnianiem wszystkiego, czego On chce, według naszych ograniczonych możliwości. Musimy oceniać nasze postępki nie w świetle iluzji, lecz w blasku Jego rzeczywistości otaczającej nas zewsząd w rzeczach i ludziach, wśród których żyjemy.

3. Każdy człowiek szuka pokoju przede wszystkim z samym sobą. Jest to konieczne, gdyż z natury nie znajdujemy go nawet we własnej istocie. Musimy więc nauczyć się nawiązywać kontakt z sobą, zanim porozumiemy się z innymi ludźmi i z Bogiem. Człowiek, nie mający pokoju w sobie, niezawodnie przerzuci własną walkę wewnętrzną na tych, z którymi żyje i zaraża wszystkich dokoła atmosferą konfliktu. Nawet jeżeli stara się dobrze robić innym, jego wysiłki pozostaną daremne, ponieważ nie wie, co czynić dla własnego dobra. W napadzie rozwichrzonego idealizmu może przyjść mu do głowy chęć uszczęśliwiania innych ludzi, ale w rezultacie zaleje ich tylko swoją własną rozterką. Pragnie jakoś odnaleźć siebie w tej pracy dla dobra innych, rzuca się więc w jej wir. Jako skutek wyciąga z niej to, co w nią włożył: własny zamęt i rozkład, i własne nieszczęście.

Nie możemy szukać pokoju w zadowoleniu z każdego naszego działania. Na to, aby ustalić pokój w naszym własnym istnieniu, musimy umieć oderwać się od rezultatów naszej aktywności. Musimy do pewnego stopnia wycofać się z jej niezależnych od nas wyników i zaspokoić się naszą dobrą wolą i pracą, które są spokojnym wyrazem wewnętrznego życia. Powinniśmy zadowolić się życiem bez obserwowania w nim siebie, pracować bez oczekiwania bezpośredniej nagrody, kochać bez natychmiastowego nasycenia i istnieć bez ściągania na siebie szczególnej uwagi.

Jedynie oderwanie się od siebie może nam dać wewnętrzny pokój. Nie znajdziemy zadowolenia w naszej pracy, jeżeli będziemy bezustannie wybiegać poza jej sferę i poza siebie, ażeby uczuć się większymi, niż rzeczywiście jesteśmy.

Nasze przeznaczenie jako chrześcijan jest doprawdy wielkich wymiarów, ale nie zdołamy inaczej dorosnąć do tej wielkości jak tylko tracąc wszelkie dla niej zainteresowanie. Gdyż nasze pojęcie o wielkości jest złudne i poświęcając mu za wiele uwagi możemy zostać przez nie omamieni. Możemy wyjść z pokoju i stałości istnienia danego nam przez Boga i zapragnąć żyć w świecie mitu, któryśmy sami dla siebie stworzyli. Wielką jest rzeczą być małym, bo to znaczy — być sobą. A gdy staniemy się naprawdę sobą, tracimy prawie zupełnie to błahe zainteresowanie dla własnej osoby, które każe nam bezustannie porównywać się do innych w celu potwierdzenia naszej wielkości.

4. Istnienie człowieka z konieczności dąży do wyrażania się w czynach, ale ten fakt nie powinien wytwarzać w nas przekonania, że przestaniemy istnieć z chwilą, gdy przestaniemy działać. Nie żyjemy jedynie, ażeby „coś zrobić" — bez względu na to, czym będzie to nasze dzieło. Aktywność jest tylko jednym z normalnych przejawów życia, a to życie, które w niej znajduje swój wyraz, jest tym doskonalsze, im bardziej opiera się na uporządkowanej ekonomii działania. Ta ostatnia wymaga rozumnego rozkładu pracy i wypoczynku. Nie osiągamy większej pełni życia pracując więcej, widząc więcej, doznając więcej wrażeń i zbierając więcej doświadczeń niż do tej pory. Przeciwnie, wielu z nas powinno właśnie dojść do przekonania, że nie zaczniemy żyć pełniej, dopóki nie odważymy się dużo mniej działać, mniej widzieć i mniej zbierać wrażeń i doświadczeń, niż to robiliśmy dotychczas.

Turysta może przejść z Baedekerem przez muzeum i obejrzeć sumiennie wszystko, co „ważne", a mimo to wyjść zubożony, a nie wzbogacony. Patrzył na wszystko, ale naprawdę nic nie widział. Zrobił wiele, ale nie wyniósł z tego nic prócz zmęczenia. Gdyby się zatrzymał na chwilę, ażeby spojrzeć uważnie na obraz, który mu się rzeczywiście podobał, zapominając o wszystkich innych, mógłby się cieszyć myślą, że nie zmarnował całkowicie tego czasu. Byłby odkrył coś nie tylko poza sobą, ale także w sobie. Byłby sobie uświadomił, że i on może osiągnąć wyższy poziom istnienia, a jego życie zostałoby wzbogacone w nowe możliwości.

Działanie i zbieranie doświadczeń nie są same w sobie jedynym sposobem wzbogacania naszego życia. Wszystko zależy od j a k o ś c i naszych czynów i doznań. Wielka liczba źle wykonanych czynności i tylko na wpół przeżytych doświadczeń wyczerpuje i zubaża nasze istnienie. Spełniając źle różne zadania, oddalamy się coraz bardziej od rzeczywistości. Ta wzrastająca nierzeczywistość nie może nam nic dopomóc, czyni nas tylko

nieszczęśliwymi i napełnia nas poczuciem winy. Natomiast czystość sumienia jest ściśle związana z pogłębieniem naszego istnienia i z jakością naszych czynów. Jeśli więc nasza działalność jest stale nieuporządkowana, wypaczone sumienie najchętniej podsuwa nam myśl powiększania liczby naszych czynów bez podnoszenia ich jakości. I tak staczamy się coraz niżej, wyczerpujemy się wewnętrznie, ogołacamy nasze życie z wszelkiej treści i wpadamy w rozpacz.

Bywają więc okresy, kiedy chcąc w ogóle utrzymać nasze istnienie musimy po prostu na chwilę zasiąść spokojnie i zaprzestać wszelkiego działania. Ale dla człowieka, który dopuścił, aby jego aktywność go całkowicie wypompowała, nie ma nic trudniejszego jak siąść spokojnie, odpoczywać i nic nie robić. Takie wytchnienie jest najtrudniejszym i najodważniejszym czynem, na jaki może się zdobyć — często leży on już poza zasięgiem jego możliwości.

Trzeba nam najpierw odzyskać posiadanie własnego istnienia, dopiero później będziemy mogli rozumnie działać i przeżywać różne doświadczenia w ich ludzkiej rzeczywistości. Dopóki nie posiadamy samych siebie, każde działanie jest daremne. Jeśli pozwolimy, aby całe wino wyciekło z beczki i wylało się na ulicę, czym potem ugasimy nasze pragnienie?

5. Wartość naszego działania zależy prawie całkowicie od pokory, godzącej się na to, czym rzeczywiście jesteśmy. Jeśli robimy tyle rzeczy tak licho, to dlatego, że nie chcemy się zadowolić działaniem leżącym w granicach naszych możliwości.

Upieramy się robić to, czego nikt od nas nie żąda, ażeby zdobyć powodzenie należne komu innemu.

Nie wiemy jak uzyskać dobre wyniki naszej pracy, gdyż nie chcemy podejmować się zajęć odpowiadających naprawdę naszym możliwościom.

Kto chce zadowolić się pracą, która pokazuje wszystkie jego ograniczenia? Co najwyżej przyjmie ją jako „sposób utrzymania" czekając na odkrycie „swego właściwego powołania". Świat jest pełen źle prowadzących swoje interesy businessmenów, którzy dotąd żyją w przekonaniu, że ich właściwym przeznaczeniem był zawód artysty, pisarza albo aktora filmowego.

6. Owocność naszego życia zależy w wielkiej mierze od umiejętności niedowierzania własnym słowom i podawania w wątpliwość wartości własnej pracy. Człowiek ufający całkowicie w swoje pojęcie o sobie jest skazany na bezpłodność. Jednego tylko żąda od każdego czynu: żeby był jego czynem. Jeżeli jest jego dzie-

łem, to już musi być dobry. Wszystkie słowa, jakie wypowiada, są nieomylne. Jego nowy samochód jest najlepszy z tych, jakie można było dostać za tę cenę — tylko dlatego, że to on go kupił. Nie szuka też innych rezultatów swego działania i na ogół ich nie osiąga.

Jeżeli wierzymy w siebie tylko częściowo, możemy jeszcze mieć słuszne mniemanie o sobie. Ale jeżeli się damy całkowicie omamić przez nasz kamuflaż, możemy już tylko się mylić.

7. Nie trzeba mierzyć wielkości naszego istnienia intensywnością i liczbą naszych przeżyć. Burzliwość umysłu jest oznaką duchowej słabości. Gdy zachwyty wyskakują z naszej głębi jak lamparty, nie mamy z czego być dumni; życie naszej duszy jest w niebezpieczeństwie. Gdy jesteśmy silni, jesteśmy też zawsze więksi od tego, co nam się przydarza. Dusza człowieka, który odnalazł siebie, jest jak głębokie morze, gdzie znajduje się wiele ryb — nigdy jednak nie wynurzają się one z wody i żadna z nich nie jest dostatecznie wielka, ażeby móc zamącić spokojną powierzchnię. Jego „istnienie" przewyższa bowiem wszystko, co on przeżywa i robi.

8. Głęboka tajemnica mojego istnienia ukrywa się często za osłoną moich własnych pojęć o sobie. A one bywają zwykle zakłamane, gdyż fałszuje je mój podziw dla tego, co robię. Te złudzenia co do mojej osoby rodzą się znów z zarażenia iluzjami innych ludzi. Wszyscy staramy się wzajemnie naśladować naszą wielkość zrodzoną jedynie z wyobraźni.

Jeżeli nie zdaję sobie sprawy, kim jestem, to dlatego że myślę, iż jestem tym rodzajem człowieka, którym chcą być wszyscy z mego otoczenia. Może nawet nigdy nie zapytałem siebie szczerze, czy naprawdę chciałbym być tym, czym każdy inny pragnie zostać. Może gdybym sobie raz uświadomił, że wcale nie podziwiam tego, co wszyscy wokoło mnie podziwiają, zacząłbym wreszcie rzeczywiście żyć. Czułbym się zwolniony z przykrego obowiązku mówienia tego, czego istotnie nie myślę, i działania w sposób zdradzający prawdę Boga i uczciwość mojej własnej duszy.

Jeżeli wiemy, do czego naprawdę dążymy, to po co wysilać się przez całe życie aby stać się kimś, na kogo nie mamy wcale ochoty? Po co tracić czas na czynnościach, które po chwili zastanowienia okazałyby się zupełnym przeciwieństwem naszych rzeczywistych uzdolnień?

Nie możemy być sobą, jeżeli się nie znamy. Ale poznanie samego siebie jest niemożliwe, kiedy automatyczne, bezmyślne dzia-

łanie wywołuje zamęt w mojej duszy. Dla poznania swego prawdziwego „ja" nie trzeba jednak zaprzestać wszelkiego działania i myśleć jedynie o sobie. Byłoby to bezużyteczne i prawdopodobnie wyrządziłoby większości ludzi wiele szkody. Ale musimy obciąć nasze zajęcia aż do punktu, w którym jeszcze możemy zastanowić się spokojnie i rozsądnie nad tym, co robimy. Nie zaczniemy rozpoznawać się w sobie, dopóki nie jesteśmy w stanie rozpatrzyć rzeczywistych powodów naszego działania, i nie możemy stać się prawdziwie sobą, dopóki nasze czyny nie będą zgodne z naszymi intencjami, a te intencje dostosowane do naszych możliwości. Ale to już wystarczy. Nie jest konieczne, abyśmy zawsze i we wszystkim cieszyli się powodzeniem. Można być doskonałym i nie zbierać żadnych owoców ze swojej pracy, a zdarza się również, że ktoś mało mogący zdziałać jest o wiele wybitniejszą osobistością niż inni, którzy potrafili bardzo dużo prac dokonać.

**9.** Człowiek, który umie na dobre obracać swoje porażki, jest większy niż ten, co na złe używa swego powodzenia.

Jeżeli zadowalam się tym, co posiadam, i godzę się z faktem, że wiele rzeczy nieuchronnie mnie w życiu ominie, jestem w lepszym położeniu niż ludzie mający znacznie więcej, ale martwiący się ciągle wszystkim, czego im nie dostaje. Nie możemy w pełni wykorzystać naszego istnienia, jeżeli nasze serca są bezustannie rozdzielone pomiędzy tym, czym jesteśmy w rzeczywistości, a fikcją, jaką sami stworzyliśmy o sobie.

Im skromniejsze będą nasze oczekiwania i nasze mniemanie o sobie, tym większe prawdopodobieństwo, że wykorzystamy to, co istotnie posiadamy. Ale przede wszystkim musimy poznać naszą słabość, ażeby móc wejść w nowy porządek działania i istnienia — i przekonać się, że Bóg sam dokona w nas rzeczy, które uważamy za niemożliwe.

Nie możemy być szczęśliwi, jeżeli chcemy żyć bezustannie na najwyższym szczycie napięcia wszystkich naszych władz. Szczęście nie jest sprawą intensywnego przeżywania, ale sprawą równowagi, ładu, rytmu i harmonii.

Muzyka czaruje nas nie tylko dźwiękiem, ale także ciszą, którą w sobie zawiera; bez tej kolejności dźwięku i ciszy nie byłoby rytmu. Jeżeli chcemy zdobyć szczęście wypełniając wszystkie pauzy życia wrzawą i stać się produktywni obracając wszystkie wolne chwile na pracę, to uda nam się jedynie stworzyć piekło na ziemi.

Jeżeli nie ma w nas milczenia, w naszej muzyce nie będzie Boga. Jeżeli zlikwidujemy wypoczynek, Bóg nie pobłogosławi na-

szej pracy. Jeżeli powykręcamy kształt naszego życia, aby każdy jego zakątek wypełnić działaniem i wchłanianiem wrażeń, Bóg niepostrzeżenie wycofa się z naszych serc i pozostawi w nas pustkę. Przechodźmy więc spokojnie od jednej do drugiej pracy, choćby dalekiej od doskonałości, nie troszcząc się zbytnio o to, czego nam nie dostaje. Prawda, że robimy mnóstwo błędów. Ale największym z nich byłoby dziwić się nimi, jak gdybyśmy mogli się spodziewać, że ich nigdy nie będziemy popełniać.

Błędy i pomyłki są częścią naszego życia, i to wcale nie najmniej ważną. Jeżeli jesteśmy pokorni i wierzymy w Opatrzność Bożą, przekonamy się, że nasze błędy nie były tylko nieuniknionym złem, nad którym powinniśmy płakać uważając je za czystą stratę — wchodzą one w samą strukturę naszej egzystencji. Popełniając je, gromadzimy doświadczenia nie tylko dla siebie, ale i dla innych. A chociaż one nie przeszkodzą ani nam, ani innym popełnić ten sam błąd jeszcze wiele razy, to jednak powtarzanie się tych doświadczeń będzie miało pozytywną wartość.

**10.** W każdym prawie działaniu nie udaje się nam uniknąć pomyłek. I co z tego? Życie nie polega na wyciąganiu z wszystkiego jakiegoś pożytku. Życie samo w sobie jest niedoskonałe. Wszystkie istoty stworzone zaczynają umierać już z chwilą kiedy poczynają żyć, i nikt nie spodziewa się, że staną się doskonałe, a tym mniej, że się na tym szczeblu utrzymają. Każda poszczególna rzecz jest tylko zarysem pewnej specyficznej doskonałości zamierzonej dla jej rodzaju. Czemu mielibyśmy chcieć być czymś więcej?

Szukając absolutnej doskonałości w istotach stworzonych, przestajemy jej szukać tam, gdzie ją jedynie można znaleźć — w Bogu. Tajemnica niedoskonałości wszystkich istot i rzeczy, tajemnica ich niestałości, kruchości, ich opadania w nicość leży w tym, że one są tylko cieniem i odbiciem jedynego Bytu, od Którego biorą swoje istnienie. Gdyby same w sobie były absolutnie doskonałe i niezmienne, nie wypełniłyby swego powołania, którym jest oddawanie chwały Bogu przez swoją od Niego zależność.

To pragnienie, żeby być „jako bogowie" — niezmiennie doskonali w swojej istocie — doprowadziło Adama i Ewę do zakosztowania zakazanego owocu. Cóż mogłoby być nudniejszego od nie zmieniającego się nigdy mężczyzny i zawsze tej samej kobiety! Jak długo jesteśmy na tej ziemi, naszym powołaniem jest właśnie, żebyśmy byli niedoskonali, niepełni, nie wystarczający sobie, niestali, nieszczęśliwi, pełni braków, słabi i zmierzający do grobu. A jednak moc Boga, Jego wieczność, Jego pokój, Jego pełnia i Jego chwała muszą utorować sobie skrycie drogę do naszego życia jesz-

cze na tym świecie, ażebyśmy mogli przebywać w Nim na wieki, jak to jest Jego zamiarem i wolą. I w Bogu, w naszej wieczności, nie będzie już zmiany w sensie psucia się i niszczenia, ale będzie nieskończona różnorodność, odnawianie się życia, coraz doskonalsze przenikanie w Jego niezmierzone głębiny. Tam spoczynek i działanie nie będą kolejno następowały po sobie — staną się jednym. Wszystko będzie zarazem próżne i pełne. Ale tylko wtedy, jeśli nauczyliśmy się już tutaj łączyć próżnię z pełnią, dobrą wolę z obojętnością na uzyskane wyniki, błędy z powodzeniem, pracę ze spoczynkiem i cierpienie z radością, tak żeby wszystkie te czynniki współpracowały razem dla naszego dobra i dla chwały Boga.

Względna doskonałość, do której powinniśmy dojść w tym życiu, jeżeli mamy żyć jako dzieci Boże, nie polega na produkcji idealnych aktów cnoty przez dwadzieścia cztery godzin na dobę, ale na życiu, w którym rzeczywiście wszystko, co jest przeszkodą dla miłości Boga, zostało usunięte lub przezwyciężone.

Jedną z głównych przeszkód do uzyskania tej pełni niesamolubnej miłości jest właśnie egoistyczna troska, żeby z wszystkiego wyciągnąć jak najwięcej dla siebie i zabłysnąć powodzeniem w naszych własnych oczach i wobec innych ludzi. Możemy się pozbyć tej troski, jeżeli zgodzimy się zrezygnować z czegoś w każdym prawie naszym działaniu. Nie zdołamy wszystkiego opanować, wszystkiego doznać i wszystkiego zrozumieć ani też wyssać do dna każdego przeżycia. Ale jeśli zdobędziemy się na odwagę wyrzeczenia się wszystkiego innego, prawdopodobnie uda nam się osiągnąć jedyną rzecz naprawdę nam potrzebną — czymkolwiek by ona była. A wysilając się, ażeby posiąść wszystko, z pewnością i ją także utracimy.

Szczęście polega na dokładnym oznaczeniu co w naszym życiu ma być tą „jedyną rzeczą naprawdę potrzebną", i na pogodnej rezygnacji z całej reszty. Gdyż wtedy przekonamy się, że mocą Bożego paradoksu wraz z tą jedną rzeczą wszystko inne zostało nam przydane.

**(c.d.n.)**

**Thomas Merton**
Tłum. Maria Morstin-Górska

# ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

## „NOWE JĘZYKI"

Tak na Zachodzie, jak i u nas wiele się ostatnio pisze o „kulturze masowej". Za taką zwykło się uważać kulturę spłyconą w treści, a zmechanizowaną w środkach przekazywania sztuki. Niemcy „kulturę masową" nazwali już wcześniej kiczem. Kicz to produkt przeważnie maszynowy, schlebiający pod względem estetycznym gustom niewybrednej publiczności. Osławiony „jeleń na rykowisku" jest jego historycznym symbolem. Jednak utwory podciągane współcześnie pod miano „kultury masowej" to coś innego niż kicz. Kicz jest brzydki. Niebezpieczeństwo „kultury masowej" tkwi natomiast w tym, że oferuje ona ludziom rzeczy ładne, tylko że — przeciętne, atrakcyjne — ale pozbawione twórczej indywidualności. „Kultura masowa" (inaczej zwana popularna) to po prostu ofensywa seryjnie produkowanych książek, comicsów, filmów, rewii muzycznych i mydlanych oper w telewizji, zmechanizowanej muzyki, w pewnym sensie reklamy. Chodzi więc o ładny i niezwykle atrakcyjny kicz. Jest to kultura schlebiająca przeciętności, uniformizująca umysły w przeciwieństwie do „kultury indywidualistycznej", która faworyzowała sztukę, buntowniczą, satyryczną, rewolucjonizującą estetycznie, duchowo i intelektualnie.

Symbolami „kultury masowej" są radio, film i telewizja. Trzy wynalazki współczesne oddane na użytek ludzi. Ale mimo ujemnego (po części) wpływu na poziom kultury, nikt nie twierdzi, że telewizja, radio i film są w zasadzie zjawiskami godnymi potępienia. Atutem ich jest m. in. wielka „demokratyczność" w oddziaływaniu. Teoretycy „kultury masowej" twierdzą, że właśnie demokratyzacja społeczeństw europejskich zrodziła potrzebę popularnych form życia kulturalnego „dla wszystkich", a technika wyszła tym potrzebom tylko naprzeciw. Pojawienie się środków technicznych, które tę potrzebę zaspokajają, z jeszcze większą siłą oddziałało na proces niwelacji ogólnej kultury. Ta sama technika sterylizuje, wyjaławia ją, zabija mikroby twórczej indywidualności.

„Kultura masowa" jest więc w pewnym sensie współczesną kulturą plebejską. Telewizor może stać w każdym domu i może w nim zarówno wyświetlać filmy, jak i popularyzować sztuki teatralne.

Ale czy oglądanie *Hamleta* w telewizji to to samo co oglądanie go w teatrze, czy sfilmowany Dostojewski to to samo co czytany Dostojewski?

Zadając sobie te pytania natrafiamy na węzłowy problem „kultury masowej", mianowicie konkurencji technicznych środków, które ją upowszechniają, z książką i z teatrem. Problem ten roi się zresztą od dalszych pytań.

Czy można film, telewizję lub radio traktować jedynie jako nowoczesne „przekaźniki" treści wytworzonych przez kulturę książki, teatru i sal koncertowych. Czy są one wyłącznie technicznymi wulgaryzatorami prawdziwej kultury, wirówkami oddzielającymi śmietankę myśli i ducha od jałowego mleka „kultury masowej". A może są to nowe formy, stwarzające możliwości dla pełniejszego wyrażania się ludzkiej, twórczej, współczesnej osobowości. Wszak film udowodnił, że nie jest wyłącznie płytką rozrywką, jest również nową formą sztuki. Nie było tak od początku. Czy nie możemy oczekiwać czegoś podobnego po telewizji?

Pewne jest również, że wzajemne oddziaływanie na siebie „ludzi i maszyn" stwarza nowe sytuacje psychiczne, kształtuje smak, wrażliwość ludzką odmiennie, niż to robiło szacowne i wciąż nieśmiertelne dzieło Gutenberga. Jak więc od głębszej strony, od strony historii, przedstawia się dzisiejszy przełom w kulturze?

Odpowiedź na wszystkie te pytania jest, jak dotąd, niemożliwa. Kultura współczesna pozostaje w stanie ciągłego wrzenia, podlega stałym zmianom. Właściwie wszyscy interesujący się tymi sprawami ludzie czują, że „coś się dzieje", potrafią oni wyliczyć dziesiątki przykładów na to, że coś „się zmienia". Brak jest jednakowoż jakiegoś syntetycznego spojrzenia na problematykę współczesnych zmian kulturowych. Trudno dziś powiedzieć, w jakim kierunku idą te zmiany, jaskrawo zaznaczające się we współczesnym malarstwie, rzeźbie, prozie, muzyce, poezji, teatrze — we wszystkich gałęziach sztuki. Czy to zmierzch dawnej, czy początek nowej epoki? Dekadentyzm czy awangarda? Ów brak orientacji, brak punktu zaczepienia dla rozważań ogólnych na temat współczesnej sztuki i kultury jest najlepszym dowodem na to, że era przemian nie przekroczyła jeszcze progu swej dojrzałości i wykrystalizowania własnego charakteru.

Jednym z ciekawszych głosów w dyskusji na temat „kultury masowej" jest artykuł Edmunda Carpentera, profesora antropologii Uniwersytetu w Toronto, pt. „Nowe języki", zamieszczony w amerykańskim kwartalniku katolickim „Cross Currents" (*vol.* 4, 1957).

Artykuł Carpentera jest interesujący z dwóch powodów. Po pierwsze, autor nie przesądza zwycięstwa „nowych języków" (filmu, telewizji

i radia) nad sceną, książką i salą koncertową, przeciwnie, uważa on, że wszystkie formy (języki) sztuki i przekazywania sobie informacji zarówno stare jak i nowe, mają przed sobą perspektywy dalszej ewolucji, że będą wspólnie, każda na swym polu rozwijać się w przyszłości. Nie znaczy to, że wszystkie one są hermetycznie zamknięte na wpływy epoki i że epoka, która pozwala im współistnieć i współtworzyć kulturę, nie podlega bardzo intensywnym zmianom. Przeciwnie, zanik czytelnictwa na rzecz telewizji i filmu przybiera na sile w całym cywilizowanym świecie, nie można jednak tego zjawiska traktować zbyt płytko, nazbyt mechanicznie. Ta nie tylko łatwość, z jaką ogląda się program telewizyjny, i nie tylko przyrodzone lenistwo umysłu sprawiają, że czytelnie pustoszeją, a telewizja szerzy się niczym pożar. Istnieją głębsze przyczyny owych zmian w zachowaniu się ludzi i do nich stara się dotrzeć w swym szkicu Carpenter.

Osią jego rozważań jest porównywanie właściwości dawnych i nowych „języków". Za język uważa on każdą formę masowego porozumiewania się ludzi między sobą: zarówno mowę jak i pismo, książkę jak i telewizję, teatr i film, radio i muzykę wykonywaną w koncertowych salach.

Punktem przełomowym współczesnej rewolucji „językowej" jest według niego zmierzch dominacji książki w kulturze. Upadek „kultury książki". Jaśniej wywody autora zrozumiemy odwołując się do tych fragmentów jego artykułu, gdzie charakteryzuje on znaki szczególne książki i jej kultury oraz precyzuje, na czym polega przełom dokonywany przez „nowe języki" .

„Pismo — pisze Carpenter — nie było zwykłym zapisem języka mówionego. Ono samo było nowym językiem, który począł imitować słowo mówione. Pismo ułatwiało myślenie analityczne, które z kolei zyskiwało przez zapis na jasności. Języki mówione zbudowane są z dużych, ściśle ze sobą zespolonych całości, przypominających węzły, wewnątrz których pojęcia pozostają nierozdzielnie spojone ze sobą. Pismo operuje małymi zlepkami słów, ułożonymi według jakiegoś z góry założonego systemu. Pismo zarazem oddziela przedmiot od słowa, przymiotnik od rzeczownika, aktora od akcji, istotę rzeczy od jej formy. Podczas gdy człowiek przedpiśmienny niechętnie wtłaczał język w jakiekolwiek formuły — chociaż takie przejściowe, ulotne formuły istniały w odniesieniu do pewnych sytuacji życiowych — to słowo zapisane stawało się niezgięte, trwałe, wieczne: balsamujące prawdę na użytek potomnych.

Proces ten zamroził język, wyeliminował z niego sztukę dwuznaczności, porozrywał ogniwa języka. Wyraz stał się nieruchomym symbolem odpowiadającym temu i zarazem oddzielonym od tego, co symbolizuje. Odtąd należał już on do obiektywnego świata, stał się widzialny. Potem przyszło dalsze rozróżnienie pomiędzy „wcieleniem" wyrazu

a jego »znaczeniem«. Dylemat podobny jak w dyskusji o Eucharystii: czy Eucharystia jest, czy jedynie oznacza ciało Chrystusa. Słowo stało się więc neutralnym symbolem nic nie mającym już odtąd wspólnego ze skomplikowanym procesem twórczym, dzięki któremu powstało.

Dzieło Gutenberga ów proces doprowadziło już tylko do końca. Karty manuskryptów wypełnione kolorowymi iluminacjami, honorujące jeszcze współzależność pomiędzy symbolem i kształtem, jaki mu się nadaje, ustąpiły miejsca ujednoliconym szeregom czcionek, czarno-białym paginom czytanym teraz cicho, w samotności. Kształt książki faworyzował jasność wykładu, argumentację rozwijającą się niby nić od okładki do okładki, od przedmiotu do przedmiotu, od rozdziału do rozdziału, pieczołowicie dopasowywaną do tej struktury od początku do końca woluminu. Ta precyzja dowodzenia — przyznajemy — była bardzo wygodną rzeczą.

Opisane przemiany nie naruszyły wielkiej poezji czy dramatu, nadal bogatych, wolnych i pełnych licznych możliwości. Objęły one jednak większość pozostałych rodzajów piśmiennictwa, jak podręczniki, książki historyczne, autobiografie, powieści itp. Opisywane w nich wydarzenia dopasowywano do pewnych układów chronologicznych względnie przyczynowych. Pokrewieństwa wydarzeń nie tylko odtąd były, ale były one dodatkowo ściśle wartościowane. Autor przemienił się w autorytet. Podawane przez niego fakty zyskały na wiarygodności ze względu na ich usystematyzowanie, na ich »zorganizowanie«. Czytelnik przejmował te systemy wartościujące, uznawał je za prawdziwe, ponieważ zostały usystematyzowane i wydrukowane. Skoro je ktoś uszeregował w jakikolwiek inny sposób — budziły wątpliwość.

Zmierzch kultury książki obwieściło pojawienie się gazety. Podaje ona czytelnikowi artykuły krótkie, samodzielne, uniezależnione od kontekstu. Każdy z nich stanowi sam dla siebie zamkniętą całość. Najważniejsze wiadomości znajdujemy we wstępie do artykułów gazetowych, pozostała ich treść to zwężająca się piramida przypadkowych szczegółów, które mogą być (i w rzeczywistości są) eliminowane przez redaktora przygotowującego tekst do druku. To, że reporter nie może kontrolować rozmiarów swego artykułu oznacza, iż pisząc go nie przywiązuje wagi do jego kompozycji w tradycyjnym, »książkowym« tego słowa znaczeniu, czyli do systematycznego układu wiadomości z punktem kulminacyjnym lub konkluzją na końcu. Treść jest niejako pożarta przez tytuł. Więcej treści zawiera się często właśnie w tytule niż w tekście artykułu. Bywa tak, że głównemu tytułowi w ogóle nie towarzyszy jakikolwiek artykuł.

O hierarchii i rozmiarach artykułów na pierwszej stronie gazety nie decyduje ich treść. Nie mające ze sobą nic wspólnego doniesienia z Mo-

skwy, Sarawak, Londynu i Ittipik zgromadzone zostają razem, na jednym miejscu. Kryteria czasu i przestrzeni nie grają w tym układzie żadnej roli, »tutaj« i »teraz« przybierają tę samą postać. Język gazetowy opiera się na zasadzie »jednoczesności«, a nie układu chronologicznego lub logicznego. Poszczególnych faktów wydłubanych z ich kontekstu nikt nie układa według reguł związku przyczynowego, ale na zasadzie zaskoczenia, niespodzianki.

W magazynach autor częściej kontroluje rozmiary swoich artykułów, może je, jeżeli zechce, komponować według tradycyjnego stylu pracy pisarskiej. Większość autorów jednak tego nie robi.

Format magazynowy też na ogół burzy dawny styl nazwany przez nas uprzednio linearnym. W »Lifie« sąsiadują obok siebie opisy flamandzkich klasztorów z artykułem o narkomanii. Czytelnik odczuwa potrzebę czegoś, co by spoiło tak różne materiały razem. Ale przecież trudno jest przewidzieć, co znajdziemy na następnej stronie tego samego numeru pisma: gwałtowny pojedynek, rozruchy w Teheranie, ślub w Hollywood, nudę administracji Eisenhowera, dwugłowe cielę, fragment plaży czy rybę w galarecie. Wzrok nasz obejmuje stronę jako całość (czytelnicy twierdzą, że jest inaczej, sukcesy reklamy utrwalają mnie jednak w moim przekonaniu) i wskutek tego strona, a właściwie cały numer magazynu stają się tą jedną całością, w której powiązania, mimo że nie przyczynowe, są takie jak w życiu, a więc przypadkowe.

To samo zjawisko występuje również i w innych nowych językach. I radio, i telewizja podają krótkie, nie powiązane ze sobą programy poprzedzielane lub nawet poprzerywane ogłoszeniami reklamowymi. Gdy mówię »poprzerywane«, rozumuję jeszcze w duchu anachronicznej kultury książkowej, ale już moje dzieci nie nazwą tego »przerwą« lecz »poprzerywaną kontynuacją«, a ich reakcji na program obce jest uczucie przykrości, gdy audycję przerywa nagle reklama...

Oto model nowych środków powszechnego porozumiewania się. Symbolizuje je nie linia, lecz węzeł. Nie cechuje tego modelu ani jednolitość wątku, ani powiązania przyczynowe, nic co by prowadziło do jakiegokolwiek wniosku końcowego. Ten gordyjski węzeł, z którego nie sterczy ani początek, ani koniec, składa się z ze starannie wyselekcjonowanych, samodzielnych elementów, splątanych bezładnie ze sobą w jedną całość. Tego węzła nie da się rozplątać w ten sposób, by otrzymać w efekcie jednolity i spoisty sznur...

Jako nowy język telewizja najbliższa jest dramatowi i wszelkim formom widowiskowym. Składają się na nią muzyka i plastyka, język i gesty, recytacja i kolor. Oddziaływa ona równocześnie i na zmysł wzroku, i słuchu. Obiektyw kamery obejmuje nie tylko spikera, lecz również osoby, które albo mówią do niego, albo z którymi on sam rozmawia. Słuchacze słyszą oskarżającego oglądając jednocześnie oskarżonych. Odbie-

rają oni w postaci tego samego wrażenia: gest prokuratora, widok drżących rąk w zaułku wielkiego miasta i grymas moralnego oburzenia na twarzy senatora Tobey'a. Toż to prawdziwy dramat, którego akcja jest w toku, a zakończenie niewiadome. Druk w ten sposób przemawiać nie potrafi, jego przeznaczenie jest inne.

Książki i filmy jedynie naśladują życie naśladując element niewiadomej, który zawiera się w każdym momencie tego życia. Język telewizji przekazuje autentyczny smak życia wraz z jego ciągłym pytaniem: co za chwilę się stanie? Pożar w siedzibie Partii Demokratycznej w r. 1952 w telewizji był prawdziwą pożogą; odtworzony następnego dnia przez prasę, należał już do historii, krąg wypadków się zamknął, już nic więcej nie mogło się zdarzyć.

Zwycięstwo bezpośredniej, autentycznej relacji nad naśladownictwem nie decyduje wcale o wyższości telewizji nad innymi środkami masowego porozumiewania się. W *Hamlecie* od samego początku wiemy, że mamy do czynienia ze straceńcem, co nie umniejsza wcale wartości ani nie zmienia sensu tragedii".

Tezy dalszych rozważań autora sprowadzić można do następujących czterech punktów.

1. Kultura współczesna rozwija się wielopłaszczyznowo i wielokierunkowo, w odróżnieniu od czasów dawniejszych.

2. W związku z tym pojawia się potrzeba różnicowania i wzbogacania środków porozumiewania się masowego ludzi między sobą. Każdy z języków (wg nomenklatury autora) wyraża pewne dziedziny życia uczuciowego, intelektualnego i duchowego ludzi i nie może być przez inne języki zastąpiony pod tym względem.

3. Języki te: zwłaszcza prasa, telewizja, film i radio przełamują obecnie monopol kultury książkowej, co nie jest równoznaczne z eliminowaniem książki jako narzędzia porozumienia się ludzi współczesnych między sobą. Pod pewnymi względami, jak wszystkie inne języki, jest ona nie do zastąpienia.

4. U źródeł zmian w kulturze współczesnej, nawet zmian zachodzących w t e c h n i c e komunikowania się ludzi między sobą, leżą przyczyny ważniejsze, filozoficzne i psychologiczne, a nie tylko prosty, wulgarnie pojmowany postęp techniczny.

Carpenter udowadniając tych kilka tez z konieczności pominął szereg ważnych problemów narzucających się, kiedy czytamy jego szkic. Precyzując cechy odróżniające jeden język od drugiego, np. język teatru od języka telewizji, nie wspomniał on o wzajemnym oddziaływaniu tych języków na siebie. Węzeł gordyjski współczesnych przemian w kulturze jest przecież dodatkowo splątany przez wzajemne przenikanie się sta-

rych i nowych form, pojęć i idei. Tak zaskakująca tradycyjnego odbiorcę sztuki „nowoczesność" to właśnie wytwór wzajemnych powiązań i wpływów nowych języków na tradycyjne. Oto kilka przykładów tego procesu: fotografia wypierająca w czasopismach oryginalną grafikę; filmy historyczne (i inne) dewaluujące malarstwo przedstawieniowe z treścią zwłaszcza historyczną); wpływ reportażu prasowego i stylu notatek dziennikarskich na współczesną prozę. Także zaskakująca dziś przeciętnego widza kompozycja teatralnych sztuk awangardowych, umiejscawianie ich akcji poza „miejscem" i „czasem", zaniechanie podziału na akty, deformacja zdania, dekoracji i akcji, ma wiele wspólnego z tym, co na przykładzie rewolucji gazetowej analizuje Carpenter mówiąc o „węzłowatości" naszej kultury. Niejasność, alegoria i metafora towarzyszą tym wszystkim utworom, których twórcy nie potrafią rozwiązać gordyjskiej sytuacji współczesnych.

Już wizja surrealistów, zarówno w malarstwie jak i w poezji, składała się z autonomicznych fragmentów rozbitego świata, z szeregu pojedynczych wrażeń, zgromadzonych obok siebie nieomal przypadkowo na podobnej zasadzie, jak artykuły na pierwszej stronie dziennika. Strumień wrażeń czy strumień *news*'ów mają ten sam punkt wspólny — są tak samo przypadkowe, jak życie. Dzisiejsza francuska powieść awangardowa postuluje coś podobnego. Taszyzm jest jak gdyby kontynuacją rewolucyjnego procesu zmian w plastyce. Zgromadzone obok siebie, jak gdyby przypadkowo, kształty, nielogiczne — jeżeli chodzi o ich wewnętrzną konstrukcję — działają na psychikę odbiorcy za pomocą kontrastu zaskoczenia, niespodzianki. A więc znowu analogia z wywodami autora na temat „rewolucji prasowej".

Także awans metafory w poezji XX wieku, owo nakładanie się obok siebie szeregu obrazów, skojarzeń połączonych (lub niepołączonych) ideą, myślą, niekiedy tylko nastrojem, lirycznym ‚ja" autora, toteż zjawisko mające coś wspólnego z rozbiciem schematu narzuconego przez układ książkowy. Schematu bynajmniej nie powierzchownego, formalnego, ale sięgającego swoimi korzeniami do zasad filozoficznych i światopoglądowych.

Kryzys kultury książki zbiega się bowiem z kryzysem pojęć i cywilizacji usymbolizowanej w szkicu Carpentera nie za pomocą gordyjskiego węzła, ale spoistej i logicznej linii. Jest to jeden z najważniejszych wniosków jego pracy.

Na temat głębszych przyczyn „rewolucji prasowo-telewizyjnych" pisze autor nieco dalej:

„Książka na przykład była idealnym miejscem do dyskutowania problemów ewolucji i postępu. Dyskusje te należą prawie kompletnie do okresu kultury książkowej. Podobnie jak książka, tak samo idea postępu była wyabstrahowaną, systematyczną podstawą do interpretowania

i zrozumienia niezwykle bogatych i skomplikowanych wyników ludzkiego doświadczenia. Fakty porządkowano sugerując jakiś kierunek, obracały się one wokół pewnej ustalonej osi czasowej. Mniemano, że cywilizacja, podobnie jak tekst przed oczyma czytelnika, rozwijała się, rozwija i będzie rozwijać w określonym z góry i pożądanym kierunku. Wiedza będzie się posuwała naprzód, a wraz z jej postępem rozum i obyczajność coraz szerzej zaczną się rozprzestrzeniać wśród ludzi".

Wynika stąd, że gazetowy chaos, szybkobieżna taśma filmowa i „poprzerywany program" telewizyjny to nie tylko sprawa zmechanizowania sztuki, narodzin odczłowieczonego pośrednika pomiędzy artystą a odbiorcą. Właściwie trudno udowodnić, że ów sztuczny pośrednik nie może z powodzeniem zastąpić tego żywego. Zresztą nie bawmy się w teorię. On, czy chcemy tego, czy nie chcemy, b ę d z i e z a s t ę p o w a ł, gdyż proces „umasowienia kultury" jest nie do powstrzymania. I znowu — nie dlatego tylko jest nie do powstrzymania, że ułatwia życie, korzystanie z rozrywki itp., ale również dlatego, że zaspokaja współczesne potrzeby człowieka. Bądź to głód autentyzmu i obrazu powikłanego czy autentycznego życia („takie, jakie ono jest"), bądź to marzenia o miłości, karierze czy podróżach, nie wzorowanych na bohaterze książkowym, ale filmowym, bohaterze krzywiącym twarz z bólu, płaczącym, śmiejącym się — autentycznym, „takim jak w życiu".

Wygląda na to, że rzeczywiście proces, o którym pisał Carpenter, oddzielenie słowa od przedmiotu, ma się ku końcowi, podobnie jak mają się ku końcowi ideologie oderwane od życia, „linearny" talmudyzm wszelkiego autoramentu. Ową „książkową kulturę" kruszy coś nowego, coś, co pulsuje także w zalążkach owej nowej mowy współczesności, w nowych językach, jeszcze bełkotliwych, ale kształtujących się powoli w miarę krystalizowania się potrzeb, które powołały je do życia.

*Marek Skwarnicki*

## CONSECRATIO MUNDI

Niemiecki miesięcznik katolicki Herdera „Wort und Wahrheit" zamieścił w ubiegłym roku interesującą ankietę, która komentowana była żywo w zachodniej prasie katolickiej. Pytania ankiety, skierowane do katolików świeckich, były następujące: 1 — Na czym polega „uświęcenie świata", które Pius XII postawił za cel laikatowi w swym przemówieniu na Światowym Kongresie Katolików Świeckich (5. X. 1957)?; 2 — Jakie są dziś konkretne, związane z tym zadania?; 3 — Jakie metody pracy są najbardziej wskazane?; 4 — Jakie zmiany czy reformy

należałoby wprowadzić, aby Kościół był w stanie wypełnić skutecznie tę misję w dzisiejszych warunkach?

W trzech kolejnych numerach „Wort und Wahrheit" opublikowano trzydzieści wypowiedzi ankietowych wybitnych intelektualistów, uczonych i działaczy katolickich ze wszystkich niemal krajów zachodnich. Niektórzy z nich znani są czytelnikom polskim — na przykład Jean Marie Domenach, Stanislas Fumet, Friedrich Heer czy Ida Friederike Goerres.

Pierwsze pytanie ankiety, „co to jest *Consecratio mundi*", wzbudziło u wielu uczestników pewne zastrzeżenia. Najdobitniej sformułował je jeden z Francuzów, który, wyraziwszy ubolewanie z powodu swego prawdopodobnego braku polotu, oświadczył, że nie rozumie, co ma oznaczać „uświęcanie świata", gdyż *Credo* nic tu nie wyjaśnia. „Jeśli chodzić ma o zbiorowe nawrócenie ludzkości — wymagałoby to cudu, co jest mało prawdopodobne, a być może też niezbyt pożądane z punktu widzenia ludzkiej wolności. Jeśli natomiast przez *Consecratio mundi* ma się rozumieć modlitwę i dobry przykład jednostek, to wydaje się, że sformułowanie jest tu bardziej oryginalne niż sama jego treść — skąd inąd znana".

W wielu wypowiedziach kwestionowano samą możliwość „uświęcenia świata". Albo jest on już uświęcony, gdyż został stworzony przez Boga, albo jest zdesakralizowany gdyż znajduje się w posiadaniu szatana, a proroctwo *Apokalipsy* zdaje się wskazywać, że „okupacja" ta będzie coraz rozleglejsza. Zarówno autorzy, którzy operowali pojęciami przede wszystkim filozoficznymi, jak ci, którzy oparli się głównie na Biblii, widzieli więc *Consecratio mundi* w uświęceniu najpierw ludzi, którzy z kolei uświęcaliby świat rzeczy i instytucji przez gospodarowanie nim z szacunkiem i godnością.

Nieco inaczej zrozumiał intencję Piusa XII hiszpański uczestnik ankiety, według którego sformułowania dotyczące „uświęcania świata" mówią całkiem wyraźnie „o przekształceniu atmosfery, stylów życia i struktur społecznych w sposób konkretny i skuteczny, nawet jeśli nie będą to przekształcenia tak głębokie i trwałe, jakich wymagałby ideał ziemskiej *Civitas Dei*".

Tak czy inaczej, sama idea została jednakże przez większość uczestników przyjęta, co zresztą, jak zauważył z humorem komentator „Herder Korrespondenz", „jest dość umiarkowanym osiągnięciem, gdyż właściwe trudności zaczynają się zawsze dopiero wtedy, gdy od haseł przechodzi się do konkretnych metod i zadań".

Sprawa metod wywołała rzeczywiście bardzo żywe i nieraz sprzeczne komentarze. Odzwierciedlały one dwa zasadniczo odmienne stanowiska. Zdaniem dużej części uczestników ankiety główną metodą uświęcania świata musi być kształtowanie autentycznego ducha apostolskiego.

„Tracimy tylko czas i pieniądze — stwierdził jeden z Anglików — na niezliczone organizacje i »techniki«. Tymczasem istota rzeczy leży gdzie indziej. Leży w tworzeniu i wychowywaniu wspólnot świeckich o postawie naprawdę apostolskiej". Zwolennicy tego poglądu wysuwają na jego obronę liczne argumenty, z których dwa powtarzają się we wszystkich niemal wypowiedziach. „Jedyny głos, który może w ogóle być usłyszany w krzykliwym zamęcie współczesnego świata, to głos przyjaciela" — czytamy. „Tylko prywatny kontakt osobisty, tylko autentyczny gest ludzkiej życzliwości może mieć jeszcze jakieś oddziaływanie społeczne w środowisku zawodowym czy sąsiedzkim". Obok powyższej „motywacji psychologicznej" znajdujemy argument historycznego realizmu. „Musimy liczyć się z tym, że — jako Chrześcijanie — będziemy spychani na margines życia coraz prędzej i coraz intensywniej. Kościół powinien już dziś zdać sobie sprawę, że przyjdzie mu egzystować i działać w trudnych warunkach i powinien zmobilizować wszystkie siły, aby się do tego przygotować".

Zwolennicy drugiego stanowiska reprezentowanego w ankiecie widzą najskuteczniejszą metodę *Consecratio mundi* w zakładaniu we wszystkich krajach jak największej liczby instytucji chrześcijańskich, nie podają jednak konkretnych propozycji co do charakteru tych instytucji i co do religijnego aspektu ich działalności. W wielu wypowiedziach tej grupy widoczne są nawet wątpliwości co do praktycznych dróg realizacji proponowanej akcji, szczególnie bez odpowiedniego przygotowania ludzi, którzy mieliby ją przeprowadzać.

Dominującym wrażeniem, jakie pozostawia ankietowy „spór o metodę", jest więc niewątpliwie duża rezerwa, jeśli nie wyraźny sceptycyzm, w stosunku do możliwości zbawiania lub uświęcania świata za pośrednictwem instytucji. „Jakkolwiek padały też inne propozycje — czytamy w komentarzu „Signes du Temps" — ankieta »Wort und Wahrheit« jako całość stanowi jeszcze jedno potwierdzenie poglądu, że drogą chrześcijaństwa nie może być podbój świata ani bezwarunkowa adaptacja do jego instytucji i praw, lecz świadome zakorzenianie w nich własnych wartości".

Tylko jeden z trzydziestu autorów „Wort und Wahrheit", Niemiec zamieszkały w Stanach Zjednoczonych, wymienił jako konkretne zadanie na drodze do „uświęcania świata" — bezkompromisową walkę z komunizmem. Podkreślił nawet, z dużą energią i naciskiem, że jest to jego zdaniem zadanie główne i zaproponował utworzenie „Katolickiej Międzynarodówki". Pozostali uczestnicy ankiety wysunęli dwie najważniejsze dziedziny pracy. Dziedzina pierwsza to kultura religijna i intelektualna, a więc przede wszystkim troska o pogłębienie życia wewnętrz-

nego i wiedzy religijnej oraz poważne i twórcze zajęcie stanowiska wobec obrazu świata, jaki ukazuje nauka współczesna. Coraz bardziej nagląca konieczność szczerej dyskusji na ten temat jest, zdaniem wielu autorów, niezmiernie ważnym i wciąż nie dość docenianym zadaniem dnia. Inne problemy kultury religijnej i intelektualnej to szkolnictwo katolickie, kształtowanie i pogłębianie etyki zawodowej oraz sprawy rodziny. Wielu uczestników ankiety wymienia też potrzebę przyswojenia i właściwego wykorzystywania współczesnych środków masowego oddziaływania, jak prasa, film czy radio i telewizja.

Drugą dziedziną aktualnych zadań katolicyzmu są sprawy konkretnej pomocy materialnej krajom zacofanym, ważniejsze obecnie, i to z wielu względów, niż wszelkie akcje socjalne na terenie Europy. „Ofiarność nasza — czytamy w jednej z wypowiedzi francuskich — musi nie tylko rozszerzyć się na tyle, abyśmy nauczyli się myśleć i odczuwać w skali świata. Musi ona także być niezmiernie praktyczna i rzeczowa. Potrzeby, wobec których stoimy, są dziś tego rzędu, że nie wystarcza konwencjonalna »jałmużna«, to jest dorywcze dary z tego co nam zbywa, lecz musimy zdobyć się na poważne i nie zawsze dla nas wygodne zobowiązania do stałych świadczeń".

Jak to podkreślają z pewnym zdziwieniem niektórzy komentatorzy, odpowiedzi na ostatnie pytanie ankiety, dotyczące ewentualnych zmian czy reform kościelnych, okazały się w swej większości nadzwyczaj wstrzemięźliwe. „Miesięcznik »Wort und Wahrheit« — czytamy w „Herder Korrespondenz" — znany jest przecież z tego, że nie boi się szczerych słów i nie wymija trwożliwie prawd, które biją w oczy. Czym więc tłumaczyć tak daleko posuniętą rezerwę uczestników ankiety? Szczerość czy zdyscyplinowanie?".

Zagadnienie „zdyscyplinowania" poruszone zostało wprost w jedynej wypowiedzi zdecydowanie krytycznej, której autorem, jak łatwo zgadnąć, jest Francuz. Dotyczyła ona tak zwanych przez autora „polowań na czarownice" w niektórych środowiskach kościelnych, które skłonne są upatrywać „zdradę" lub „herezję" w każdej nowej czy śmielszej myśli religijnej i w których interpretacji „wiara nie jest już tym, czym jest w istocie — wolnością i inspiracją, lecz staje się czymś, co przypomina niepokojąco ideologie totalitarne". Pozostali autorzy skoncentrowali swą uwagę na „klasycznym" już dziś temacie „krytyków Kościoła", jakim jest język i poziom przeciętnego kazania. Nie ma chyba celu powtarzać tu jeszcze raz uwag, które każdy czytelnik prasy katolickiej od dawna umie na pamięć. Są one bardzo wymownym świadectwem tego przede wszystkim, jak bardzo kazania są potrzebne i jak wiele się od nich oczekuje.

Bardzo interesujące natomiast były propozycje młodego profesora fizyki teoretycznej Uniwersytetu Wiedeńskiego, G. Edera, którego wypowiedź przedrukowała w całości „Herder Korrespondenz", a w obszernych fragmentach tygodnik dominikanów „Signes du Temps". Oto niektóre jego uwagi:

„Zadania konkretne: 1. Myśleć wreszcie po linii aktualnych pytań. Na przykład: w obliczu nauki współczesnej, w obliczu kształtowania się na naszych oczach głębokich i wielostronnych współzależności ekonomicznych, które muszą też wielostronnie ograniczać człowieka i jego wolność, nie można nie pytać na nowo, GDZIE jest nasz Bóg? W jaki sposób prowadzi swoje ludy? Czy istnieje rzeczywiście ciągła i niezmienna »natura ludzka«? Co to znaczy »koniec świata«? Jaka jest przyszłość materii? Czy jest jakieś dobro w psychozie podnoszenia poziomu życia? Trzeba myśleć po linii takich pytań. Trzeba próbować odpowiadać na nie w sposób głęboki, twórczy i współczesny. To jest istotne zadanie intelektualne. 2. Intensyfikować kulturę chrześcijańską. Nie bać się nowych form pojmowania. Niechże Kościół będzie jak namiot Boga, rozpięty wprost na ziemi, wśród ludzi, a nie jak konsulat nieba. Niechże poezja przestanie lubować się w wątpliwych autosugestiach, niech nie ucieka w fikcyjne niebiosa, niechże będzie autentyczną, intymną, ziemską rozmową człowieka z Chrystusem. Niech kultura katolicka przygotowuje do aktywnego, samodzielnego życia duchowego, a niech przestanie być zbiorem kursów popularnych »ku pokrzepieniu« i uspokojeniu wiary, spłoszonej supremacją »tego świata«. 3. Czerpać więcej z kultur pozaeuropejskich, pozachrześcijańskich. Szukać w nich nowej inspiracji liturgicznej i teologicznej. Niechże uniwersalizm Kościoła wyraża się w faktach, a nie tylko w żądaniach. 4. Widzieć wiarę i chrześcijaństwo jako »produkcję zbawienia« — nie »spółdzielnię konsumentów zbawienia«. 5. Kształtować nowy świat wyobrażeń religijnych, który miałby bezpośrednie punkty styczne ze współczesną myślą świecką. Potwarzam: »bezpośrednie punkty styczne«. Bez »objazdu« przez XIII wiek. 6. Rozgraniczyć zakresy zadań organizacji kościelnych. Skończyć z nie zawsze budującą konkurencją. Jest dość zadań i dość ludzi na świecie...

...Konieczne reformy: 1. Zmienić politykę personalną wydziałów teologicznych w kierunku podniesienia ich poziomu naukowego. Profesor nauk ścisłych nie jest dziś mniej ważny niż profesor teologii. 2. Zliberalizować cenzurę kościelną. Śmiała myśl religijna nie może być dławiona w zarodku czy zakopywana w przepastnych szufladach dlatego, że jest »niebezpieczna«. Musi mieć szanse dojrzewania i obrony. Wszystkie wielkie myśli były »niebezpieczne«. 3. Stworzyć specjalną komisję kardynałów czy katolików świeckich dla przestudiowania zagadnień, o których wszyscy wiemy, że nie cierpią zwłoki. Zagadnienia te to problematyka społeczna i kulturalna, polityka populacyjna i te problemy teologiczne,

które graniczą dziś bezpośrednio z domenami nauk ścisłych. 4. Korzystać więcej ze współpracy katolików świeckich, szczególnie w sprawach nauki i oświaty. Określić, w ramach prawa kanonicznego, prawo laikatu".

Cytaty powyższe, które stanowią niewielkie fragmenty wypowiedzi G. Edera, dają o niej niewątpliwie pewne pojęcie. Pamiętać trzeba jednak, że to tylko jedna wypowiedź spośród trzydziestu, i nie jest ona z pewnością „reprezentatywna" dla całości ankiety „Wort und Wahrheit". Niemniej, jak to podkreślił komentator „Signes du Temps", jest chyba reprezentatywna w jakimś innym sensie. Napisał ją Austriak, a więc przedstawiciel kraju niezaangażowanego w sposób emocjonalny, w spory intelektualne współczesnego katolicyzmu. Napisał ją przedstawiciel nauk ścisłych. I człowiek bardzo młody.

*mg*

# KURS ZAGADNIEŃ ŻYCIA JUTRZEJSZEGO

Postępująca integracja ekonomiczna państw zachodnioeuropejskich nasuwa, jak wiemy, szereg trudnych problemów prawnych, technicznych i politycznych. Nie są to jedyne z nią związane problemy, choć o nich właśnie najczęściej się słyszy. Wielorakie i powolne procesy jednoczenia się państw narodowych w większe zespoły polityczno-ekonomiczne występują na całym świecie i stanowią niewątpliwie jedno ze zjawisk najbardziej istotnych, a być może rewolucyjnych, nie tylko w historii politycznej, ale też w historii kultury naszej ery. Zamierzone już dziś przez Wspólny Rynek zniesienie barier celnych i paszportowych formalności oraz wspólna polityka gospodarcza i wspólna skala planowania, to przecież także masowe migracje ludzi różnych języków i różnego obyczaju, to problemy ich adaptacji w warunkach coraz to innych krajów, to nieograniczony przepływ idei, postaw, a także uprzedzeń wykształconych w bardzo różnych warunkach historycznych, to — wreszcie — szereg nieuniknionych tarć i konfliktów, jakie wyniknąć muszą nie tylko z obiektywnych trudności planowania i koordynacji gospodarczej, ale także z nawyków emocjonalnych, ugruntowanych w ciągu czterech stuleci nacjonalizmów.

Czy „świadomość narodowa", która dzisiaj wyraża się wciąż jeszcze w każdej sytuacji konfliktowej lub chociażby dyskusyjnej przez odruchowe i bezapelacyjne stawianie interesów własnego kraju ponad wszelkimi innymi interesami, może zaniknąć całkowicie na rzecz szerszej „świadomości kontynentalnej"? Zdania na ten temat są wciąż podzielone. Pewne jest jednak, że jeżeli nie „zamiast" to bodaj „obok", a z czasem równorzędnie do lojalności wobec własnych wspólnot narodowych musi

narastać świadomość szerszych lojalności i że już dziś świadomość taka zaczyna kiełkować w coraz szerszych środowiskach. Każdy, kto zetknął się z atmosferą międzynarodowych spotkań czy zjazdów, musiał przeżyć frapujące doświadczenie odkrycia — niejako *in statu nascendi* — nowej jakości w stosunkach międzyludzkich: elementarnej i ponadnarodowej solidarności i poczucia elementarnych, ponadnarodowych stycznych dążeń i trosk. Powiedzieć można zapewne, że mamy tu do czynienia z mentalnością środowisk specjalnego typu, z mentalnością, którą ukształtowały wyjątkowo liczne kontakty osobiste w różnych krajach, a nieraz też specyficzne zainteresowania zawodowe. Pamiętać jednak trzeba, że styl życia i skala myślenia dzisiejszych działaczy międzynarodowych czy cygańskiej młodzieży, wędrującej z plecakami z kraju do kraju, będą się coraz bardziej upowszechniać, w miarę procesów kumulacji gospodarczej i politycznej. Są więc podstawy aby sądzić, że „mentalność międzynarodowa", cechująca dziś rzeczywiście dość wąskie i dość specjalne środowiska, jest „mentalnością jutra".

Czy jednak jutro nie przyjdzie znienacka? Bieg historii wyprzedza ostatnio coraz częściej planowe zabiegi człowieka i naturalny rytm przemian ludzkiej świadomości. Na wszystkich niemal odcinkach życia spotykamy się z zaskoczeniami: „galopujący", jak się mówi na Zachodzie, postęp techniczny przekreśla bezapelacyjnie wczorajsze sytuacje, zaledwie opanowane, by postawić nas wobec sytuacji nowych, jeszcze bardziej obiecujących, lecz wymagających znów niestrudzonego odrabiania strat i opóźnień oraz nawiązywania zerwanej łączności z tym, co stanowi istotny i ciągły kapitał kultury. Straty to nie tylko zdezaktualizowane plany oraz nakłady gospodarcze, lub nie dość przewidujące rozmieszczenie obiektów przemysłowych i sieci komunikacyjnej. To także wszelkie problemy ludzkie wielkich skoków cywilizacji; bezrobocie całych rejonów czy całych grup zawodowych, „bankructwo fachowe" pracowników, których z trudem zdobyte kwalifikacje stają się nagle przedawnione; moralne, religijne i kulturalne kryzysy „wykorzeniania", psychiczne zwichnięcia i kompleksy nieuniknione w forsownych procesach adaptacji. Żyjemy więc w epoce, w której działać trzeba szybko, lecz myśleć — jeszcze prędzej. Problemy, które wydają się dziś jeszcze „akademickie", abstrakcyjne i zdolne zainteresować jedynie wąskie grupy czy „koterie", mogą stać się niepostrzeżenie rzeczywistością, i to — co gorsza — rzeczywistością nieprzewidzianą.

Nie jest więc może mimo wszystko pozbawiona pewnych plusów sytuacja, w której znajduje się nasz kraj, wyprzedzany przez tyle innych krajów w postępie technicznym i cywilizacyjnym. Daje nam ona niezmiernie cenny kapitał czasu i obserwacji. Daje nam szanse uniknięcia zapóźnień i pomyłek, nieuniknionych w krajach przodujących, a więc tych, którym przypadają w udziale nie tylko same korzyści ale też

koszty i ryzyko przodowania. Jeżeli czas nasz, właśnie bezcenny czas na myślenie, będzie czasem nieutraconym, nasze spóźnienia mogą jeszcze okazać się, w ostatecznym rozrachunku, „forami" w wyścigu. Wszak nie pionierzy wyciągali zwykle maksimum korzyści ze swych zdobyczy ale ci właśnie, którzy szli za pionierami: bogaci w ich doświadczenia a uzbrojeni już przeciw ich klęskom.

Oczywista dzisiaj konieczność myślenia naprzód i na wyrost nie jest zresztą bynajmniej obca samym pionierom technicznej cywilizacji w jednoczącym się świecie. Wydziały socjologii, ekonomii czy nauk politycznych wielu uniwersytetów zachodnich posiadają ośrodki „studiów perspektywicznych", prowadzące badania sytuacji i problemów, „których jeszcze nie ma", lecz które zaistnieją prawdopodobnie w toku procesów integracyjnych. W ramach UNESCO i wyspecjalizowanych organizacji ONZ prowadzone są podobne dyskusje i prace. Interesującą, a mniej u nas znaną placówką studiów nad zagadnieniami nie tylko współczesnymi ale jutrzejszymi jest wreszcie „najmniejsza wyższa uczelnia Europy", tak zwany *College of Europe*. Uczelni tej warto poświęcić nieco uwagi dlatego chociażby, że wobec naszych własnych coraz żywszych kontaktów handlowych i kulturalnych wewnątrz bloku wschodniego i poza nim, myślenie naprzód i myślenie „międzynarodowe" staje się sprawą coraz mniej „akademicką". I jest rzeczą równie dziwną jak niepokojącą, że dotychczasowe dyskusje o reformie studiów wyższych nie poświęciły temu faktowi poważniejszej uwagi.

Idea swoistego „uniwersytetu", kształcącego działaczy międzynarodowych, narodziła się jeszcze w roku 1948, kiedy pierwsze projekty zjednoczenia Europy zachodniej zaczynały się dopiero zarysowywać. Jej inicjatorem był kapucyn belgijski, ojciec Anthony Verlaye, który przez szereg lat pełnił funkcje dyrektora administracyjnego *College of Europe* i jest do dziś dnia członkiem jego zarządu.

Siedzibą jedynej w swoim rodzaju uczelni, która przyjmuje zaledwie czterdziestu słuchaczy (poniżej lat trzydziestu i po studiach wyższych) jest średniowieczne miasteczko belgijskie Bruges (Brugge). Roczny kurs *College of Europe* ma na celu „przygotowanie do czynnego, inteligentnego i kompetentnego udziału w procesie scalania różnorodnych kultur i tradycji historycznych krajów zachodnich naszego kontynentu w organiczną Wspólnotę Europejską". Jest zrozumiałe, że przy tak ambitnych założeniach program studiów obejmować musi bardzo szeroki wachlarz zagadnień. Lista przedmiotów wykładanych w Bruges obejmuje między innymi geografię gospodarczą i polityczną i historię związków zawodowych, problemy automacji i specyfikę poszczególnych grup etnicznych, średniowieczną sztukę i filozofię, jak i tło społeczne przestępczości nieletnich w środowiskach przemysłowych.

Szczególny nacisk kładzie się na zagadnienia Wspólnego Rynku, który jest dziś najbardziej zaawansowaną wspólnotą ekonomiczną, i którego kraje liczą łącznie 165 milionów mieszkańców. Jednym z głównych takich zagadnień są masowe migracje ludności, które przewiduje się około 1970 r., po ostatecznym zniesieniu granic między sześcioma państwami, wchodzącymi w skład *Common Market*. Mieszkańcy słabo uprzemysłowionej Flandrii wyruszą więc na przykład prawdopodobnie do Francji północnej. Przeciągający się kryzys mieszkaniowy w Holandii skłoni dziesiątki tysięcy młodych małżeństw tamtejszych do przeniesienia się do Belgii, gdzie mieszkania stoją pustkami. Przeludnione Niemcy Zachodnie przerzucą niewątpliwie część „niezakorzenionych" jeszcze emigrantów ze Wschodu do innych krajów Rynku. Wszystkie te przyszłe zjawiska wymagają już dziś nie tylko opracowania planów uprzemysłowienia terenów, na których przewidziany jest napływ rąk do pracy, ale także przestudiowania socjologicznych i psychologicznych problemów migracji i sposobów zapobieżenia zawczasu pewnym typowym kryzysom i trudnościom. W *College of Europe* prowadzone więc są szczegółowe badania wszelkich dostępnych danych o dotychczasowym przebiegu procesów adaptacji ludności napływowej w wielkich ośrodkach przemysłowych Europy i Stanów Zjednoczonych. Wiele uwagi poświęca się między innymi roli, jaką w procesach tych odgrywały parafie oraz organizacje religijne, przyczynom i skutkom dechrystianizacji, towarzyszącej tak często „wykorzenieniu", oraz problematyce wędrownej rodziny współczesnej.

Większość studentów uczelni w Bruges to katolicy, reprezentowane są też jednak inne religie i „najmniejszy uniwersytet Europy" nie ma charakteru ściśle wyznaniowego. „Duch chrześcijański" stanowi jednak niewątpliwie ideową podstawę samej koncepcji uczelni oraz motywację postaw, jakie uczelnia ta kształtuje. Jest on także — jak twierdzi wielu absolwentów — głównym „czynnikiem jednoczącym", rodzajem bezcennego wspólnego języka, który jest dostępny przedstawicielom najrozmaitszych krajów i kultur. Same tylko państwa, wchodzące w skład *Common Market*, reprezentują kilkanaście narodowości. Wspólną płaszczyzną, konieczną dla każdej współpracy nie może więc być kultura i język jednego kraju, a może nią stać się jedynie jakaś wartość ponadnarodowa, a zarazem zakorzeniona głęboko w autentycznej tradycji europejskiej. W tej sytuacji zrozumiała jest nowa (choć zarazem bardzo już stara) rola kulturalna chrześcijaństwa i jakkolwiek niewątpliwe są (również stare) niebezpieczeństwa, jakie się z nią łączą, trudno nie doceniać jej frapujących perspektyw pozytywnych.

W szesnastowiecznym kolegium starego, malowniczego Bruges, które było jednym z głównych portów średniowiecznej Europy, siedzibą pierw-

szej na świecie giełdy i ojczyzną międzynarodowego prawa morskiego, i którego ulice noszą po dziś dzień imiona najrozmaitszych narodów: Ulica Hiszpanów, Ulica Anglików, Ulica Kobiet Szkockich — kształcą się dziś twórcy nowej jedności europejskiej. Są wśród nich naturalnie Francuzi, Włosi, Belgowie, Niemcy i Holendrzy, są też jednak Afrykańczycy, Japończycy, Amerykanie i emigranci z Europy Wschodniej. Absolwenci *College of Europe*, których jest obecnie czterystu, zatrudnieni są w brukselskiej centrali Wspólnego Rynku, w Euratomie, w Europejskiej Wspólnocie Węgla i Stali, w UNESCO i w innych organizacjach międzynarodowych. Jakkolwiek uczelnia finansowana jest z funduszów Wspólnego Rynku oraz z subwencji ambitnego miasta Bruges, coraz więcej państw nienależących do *Common Market*, a często pozaeuropejskich, ubiega się o przyjęcie do *College of Europe* swych kandydatów, zapewniając im wysokie stypendia.

„Zagadnienia życia jutrzejszego" stają się najwyraźniej coraz aktualniejszym a nawet nie cierpiącym zwłoki przedmiotem studiów, a zapotrzebowanie na „kompetentne i inteligentne" kadry międzynarodowe wzrasta z każdym rokiem. Byłoby chyba rzeczą nieroztropną, gdybyśmy bagatelizowali to zjawisko. Wspólny Rynek nie istnieje co prawda w bloku państw wschodnich. Najmniejszy uniwersytet Europy powstał jednak na dziesięć lat przed Wspólnym Rynkiem, a sama jego koncepcja nie determinuje z góry wszystkich poglądów i rozwiązań. Czy więc na pewno nie ma miejsca po naszej własnej stronie Europy na nasze własne Bruges?

*mg*

## AMERYKAŃSKIE NAUCZANIE ŻYCIA RODZINNEGO

Amerykańska opinia społeczna ma pełną świadomość tego, że sprawy nauczania i wychowania skupiają dziś na sobie powszechną uwagę bardziej niż jakakolwiek inna dziedzina życia społecznego i w silniejszym stopniu, niż to miało miejsce przez wiele dziesiątków lat.

Ostatnio ożywiona dyskusja toczy się wokół różnych form nauczania, przygotowujących do małżeństwa i życia rodzinnego — których rozpiętości i nasilenia w USA być może dotąd nie doceniamy.

Przeprowadzone trzy lata temu badania na terenie 1600 amerykańskich *college*'ów i uniwersytetów, przyniosły dane dotyczące tylko 630 uczelni, ujawniły jednak istnienie w tym roku akademickim 1027 różnorodnych kursów i wykładów dotyczących małżeństwa i życia rodzinnego. Liczba wykładowców przewyższała 1 tysiąc a liczba korzystających studentów sięgała niemal 77 tysięcy, tj. 7% ogólnej liczby studiującej w tym roku młodzieży. Uwzględniając fakt, że nie wszystkie uczelnie nadesłały

informacje o istniejących na ich terenie kursach czy wykładach, przyjmuje się za prawdopodobną cyfrę 100 tys. młodzieży objętej tym nauczaniem.

Jeżeli uprzytomnimy sobie, że akcja przygotowania do małżeństwa obejmuje poza wykładami na *college*'ach i uniwersytetach wiele innych form i ośrodków, by wspomnieć choćby o bardzo licznych poradniach przedmałżeńskich i małżeńskich oraz o publikacjach i popularnych, i naukowych (prace ośrodków badawczych poświęconych sprawom rodziny) — otrzymamy wyobrażenie o rozmiarach tej nieistniejącej u nas dotąd prawie dziedziny wychowania społecznego

Przytoczone tu dane liczbowe, orientujące tylko o rozmiarach zjawiska, nie dają jednak pojęcia o celowości i skuteczności tego nauczania, o jego adekwatności w stosunku do potrzeb społecznych.

Przedstawiciele wykładowców z tej dziedziny orientują się sami, że ogromne powodzenie tych wykładów wśród młodzieży i jej entuzjastyczne głosy o wysłuchanych kursach mówią o tym w sposób bardzo niepełny i naiwnością byłoby opierać się na takich danych.

Co więcej, orientują się także — i wydaje się to zjawiskiem bardzo dodatnim — że tego typu nauczanie powinno być nieustannie poddawane jakimś sprawdzianom, dającym odpowiedź na pytanie: „Czy rzeczywiście pomaga ono ludziom szczęśliwiej i rozsądniej budować sobie życie"? Tak właśnie formułuje się to zagadnienie w dyskusjach toczących się w tych kręgach. Dziesiątki prac naukowo-badawczych i liczne konferencje zdają się świadczyć o tym, że niepokój co do celowości tych metod wkradł się poważnie w szeregi ludzi, którzy nauczanie teorii i praktyki życia rodzinnego uważają za swój zawód, tworzą ściśle wyodrębnioną grupę zawodową i uznają się za „specjalistów".

Takie właśnie stanowisko reprezentuje np. wstępne przemówienie Gerarda R. Leslie na zeszłorocznej konferencji NCFR, tj. Narodowej Rady do Spraw Rodzinnych, instytucji skupiającej zarówno prace badawcze o tematyce rodzinnej jak ludzi zaangażowanych praktycznie w tej dziedzinie.

Rozprawiwszy się z krytyką z zewnątrz, przybierającą głównie formę kampanii prasowej, której zarzuca jednostronność, brak znajomości przedmiotu i nieumiarkowanie, autor przemówienia przyznaje zarazem, że podsumowanie osiągnięć nauczania rodzinnego, akcji, która ma już za sobą dwudziestoletnią tradycję, musi iść w parze z uzmysłowieniem sobie również pewnych niepokojących zjawisk.

Pierwsze z nich to charakter i poziom wydawnictw, służących za podstawę przy nauczaniu życia rodzinnego. Materiał ilustracyjny, zarówno anegdotyczny jak graficzny, ogranicza się wyłącznie do wąskiej, jedno- lub dwudzietnej rodziny z klas średnich, o średnim poziomie zamożności; główny nacisk kładzie się na działanie poddane kontroli rozsądku, ko-

nieczność ustępstw, perswazje i dyskusję. Książki te jednak nie uwzględniają trudnych a częstych problemów życia amerykańskiej rodziny, jak istnienia i wpływów grup czy band młodszej młodzieży (*teenagers* — kilkunastolatków), alkoholizmu, przestępczości i innych nałogów wśród nieletnich. Nie uwzględniają również prawdziwie trudnych momentów w życiu każdej rodziny, jak śmierć, ciężka choroba, utrata pracy, poważne trudności wychowawcze itp. Uświadomienie seksualne, jeden z istotnych punktów nauczania rodzinnego, zakłada zupełną nieświadomość u słuchaczy kursów, nie biorąc pod uwagę bodaj danych statystycznych, wskazujących na bardzo wczesne praktyczne zetknięcie się z tymi problemami u licznej procentowo grupy młodzieży, mimo że dane te są zebrane i publikowane, choćby przez referowanego i w naszej prasie Kinseya (*Sexual Behaviour in the Human Male and Female*).

Słowem podręczniki tej wyraźnie praktycznej i „życiowej" dyscypliny, jaką mieni się być przygotowanie do małżeństwa i życia rodzinnego, wykazują groźne oderwanie od życia, zalew schematyzmu i banału.

Wydaje się to tym groźniejsze, że — jak wykazała wspomniana już ankieta sprzed paru lat — podręczniki przy drobnych różnicach mają wszystkie ujednolicony charakter, a korzysta z nich około 90% wykładowców.

Drugie ze zjawisk niepokojących autora to brak jednolitości w wyborze autorytetów wyznaczających podstawowe wskazania, jakie otrzymują od wykładowców młodzi słuchacze. Gdy jedni bowiem opierają się na teologii i tradycyjnej moralności, drudzy chcą odwoływać się wyłącznie do zdobyczy wiedzy. Pierwszej drodze przyznaje się, że prowadząc tradycyjnymi szlakami zapewnia pewien ład we wzorach obyczajowych i pewną stałość rodziny, niesie jednak ze sobą stałe „zagrożenie" jednostki odpowiedzialnością i poczuciem winy; przy tym zmiany, jakim podlegają nowoczesne społeczeństwa, czynią — zdaniem autora — jej zalecenia coraz trudniejszymi do publicznego lansowania.

Druga droga — oparcie wskazań dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego na wiedzy o tych dziedzinach życia społecznego — przy jej dotychczasowych fragmentarycznych wynikach nie gwarantuje też najlepszych skutków. Trudno — przyznaje autor — oczekiwać bezspornych i trwałych wskazań, opartych o autorytet nauki. Rola tego autorytetu polega raczej na wyrobieniu pewnej postawy, nie tyle negującej zasady etyki tradycyjnej, ile zakładającej różnorodność i zmienność form obyczajowo-moralnych, dopuszczającej różne rozwiązania w zależności od zmiennych warunków społecznych, zamiast jednego wzorca — purytańskiego modelu obyczajowości klas średnich, narzucanego dziś jakoby całemu społeczeństwu amerykańskiemu. Szeroka analiza kulturalnej zmienności i długofalowych tendencji nie może przy tym być utożsamiana z liberalizmem wobec konkretnych form postępowania w dzisiejszych wa-

runkach. W sumie jednak ta właśnie droga wydaje się autorowi przemówienia do przyjęcia na okres stojących przed społeczeństwem amerykańskich dalszych lat głębokich przemian.

Znalazłszy się pod obstrzałem zarówno krytyki z zewnątrz — jak i wewnątrzzawodowej, nauczanie życia rodzinnego w Ameryce stanęło więc wobec konieczności rewizji dotychczasowych metod. Jesteśmy świadkami podjęcia walki ze zrutynizowaniem i oderwaniem od życia tej przecież tak stosunkowo niedawno podjętej akcji, a jednocześnie uświadomienia sobie niebezpieczeństwa wyłącznego oparcia jej o to, co ma w tej dziedzinie do powiedzenia socjologia, przeżywająca dziś na terenie Ameryki niewątpliwy kryzys. Oba te zjawiska dostarczyć mogą pewnych przesłanek myślowych dla naszych stosunków, tym bardziej, że coraz częściej słyszy się głosy upominające się o wprowadzenie i u nas jakichś form nauczania życia rodzinnego.

*Aleksandra Frybesowa*

# WYCHOWANIE PRZEZ MAŁŻEŃSTWO

Przyzwyczailiśmy się do tego, że z pojęciem wychowania kojarzymy przede wszystkim z jednej strony pojęcie młodzieży, a z drugiej — pojęcie szkoły albo też rodziny.

W rzeczywistości procesy wychowania i samowychowania są znacznie szersze. Trwają przez całe życie człowieka i udział w nich bierze cały szereg instytucji społecznych. Wychowuje miejsce pracy, wychowuje prasa, radio, kino, telewizja. Wychowuje także małżeństwo.

Rola małżeństwa w procesie wychowawczym jest znacznie większa i donioślejsza, niż zwykło się o tym mówić w naszej literaturze, zarówno fachowej jak i tzw. pięknej.

Miłość ludzka, która jest podstawą związku małżeńskiego, jest miłością osobową, odnoszącą się do całego człowieka, i to nie do człowieka pojętego statycznie, w jakimś momencie kontaktu z nim, ale do człowieka pojętego dynamicznie, a więc w procesie rozwoju, w procesie samowychowania. Stąd też sama miłość i oparty o nią związek nie są w żadnej mierze czymś statycznym, są czymś przemieniającym człowieka.

Nam się nieraz wydaje, że dwoje pobierających się ludzi pozostaje po ślubie tymi samymi niezmienionymi ludźmi. Wydaje się nam, że chodzi wyłącznie o to, aby się przed ślubem dobrze poznać i dobrać. Oczywiście — to też sprawa ważna. Ale to nie wszystko.

Miłość w małżeństwie ma być istotnym czynnikiem dalszego rozwoju osobowości. Ma ona tak przemieniać partnerów, żeby stawali się innymi ludźmi, żeby odtąd ich indywidualna droga rozwoju stawała się coraz bardzie drogą wspólną.

W taki też sposób stawia sprawę A. Kriekemans, profesor Uniwersytetu w Louvain, w swojej książce poświęconej sprawie przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego[1]. W rozdziale o istocie miłości pisze on: „Skoro dążenie duchowe jest skierowane ku wartościom osoby jako takiej, nazywa się je dążeniem miłosnym[2]".

W rozdziale o zrozumieniu w małżeństwie stawia takie tezy: związek małżeński łączy ludzi angażując całą ich osobowość. Miłość małżeńska musi być wypracowana. Małżeństwo doskonałe (oczywiście w pełnym tego słowa znaczeniu, a nie tylko w Van de Velde'owskim rozumieniu przystosowania seksualnego) to wynik wielu lat wzajemnej pracy.

Te i tym podobne sformułowania stanowią niewątpliwie największą wartość książki Kriekemansa.

A teraz jeszcze kilka słów o całej pracy.

Autor stara się traktować temat możliwie szeroko. Omawiając zagadnienie przygotowania do małżeństwa szkicuje najpierw „zdrową koncepcję psychologii płci". Referuje dotychczasowe poglądy naukowe na ten temat. Przytacza m.in. interpretacje biologiczne, psychoanalityczne, socjologiczne, psychologiczne po to, aby dojść do wniosku, że różnice biologiczne nie determinują same przez się w sposób całkowity różnic psychicznych. „Męskość" i „kobiecość" są w dużej mierze funkcją czynników społecznych. Stąd płynie ważny wniosek, że zadaniem naszym jest rozwijać cechy naszej płci, a nie działać przeciw nim. Autor uważa np. że cechą mężczyzny jest podejmowanie inicjatywy i dążenie do „przemieniania świata". Stąd mężczyzna przede wszystkim tworzy kulturę. On znajduje właściwe środki dla osiągnięcia życiowych celów. Kobieta jest w pewnym sensie bardziej związana z rzeczywistością. Jest „otwarta" na zjawiska świata, który jest dla niej mniej obcy. Dla niej wszystko jest *personnel* — jakieś osobiste, ponieważ posiada ona większą zdolność odczuwania. Kluczem rozumienia życia jest dla niej miłość.

W dalszym ciągu autor omawia zagadnienia seksualne: uświadomienia, dojrzewania, wychowania seksualnego, koedukacji, tańca, flirtu itd. Traktuje on te zagadnienia jako „jeden z licznych objawów miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą, którzy budują razem wspólnotę życia[3]".

Omówienie kryteriów doboru małżeńskiego zamyka ten rozdział pracy.

Rozdział drugi poświęcony jest zagadnieniu „wychowania funkcjonalnego przez rodzinę i strukturę rodziny". W tym to właśnie rozdziale znajdują się przytoczone przez nas wyżej uwagi na temat miłości małżeńskiej.

Omawiając dalej różne nienormalności i konflikty życia rodzinnego autor m. in. określa jako „jedną

1 A. Kriekemans „Préparation au mariage et à la famille. Traduit du neerlandais par Cecile Seresia, Tournai-Paris 1957, Casterman, str. 217

2 Str. 86

3 Str. 92

z wielkich klęsk naszego życia rodzinnego", że zbyt mało czasu spędzamy w domu. A przecież dzieci mają prawo do serca i czasu swoich rodziców.

Pozostałe partie książki zawierają omówienie obowiązków ojca i matki. W sumie książka niewątpliwie pożyteczna. Dużą zasługą autora jest podanie najnowszej bibliografii poszczególnych zagadnień.

Z zarzutów, jakie można postawić pracy Kriekemans'a, na pierwsze miejsce wysuwa się zarzut pewnego jej oderwania od bieżącego życia. Niedostatecznie widać zrozumienie tych przemian, jakie współczesne małżeństwo i rodzina przeżywa — i tych nowych zupełnie sytuacji, w jakich się znajduje. Książka momentami ujmuje zagadnienie zbyt „tradycyjnie" w ujemnym tego słowa znaczeniu. Odczuwa się to zwłaszcza przy czytaniu rozdziału o kształceniu i pracy zawodowej kobiety i mężczyzny w domu. Pomimo tego jednak jest to jedno z tych wydawnictw, których brak dotkliwie się w Polsce odczuwa.

*K. P.*

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI A ŻYDZI

Chrześcijanie i Żydzi zbliżyli się do siebie, podobnie jak katolicy i protestanci, wskutek wspólnych cierpień pod jarzmem hitlerowskim. Zwłaszcza hierarchia kościelna okazała narodowi żydowskiemu wiele pomocy, a Żydzi zainteresowali się zasadami religii chrześcijańskiej oraz osobą Chrystusa Pana, czemu coraz częściej dają wyraz w swej nauce, literaturze i sztuce.

W Kościele katolickim zerwano z patrzeniem na Żydów jako potomków sprawców śmierci Chrystusa Pana. M. in. znalazło to dobitny wyraz w artykule ks. Karola Journet, zamieszczonym w roczniku „The Bridge", który poświęcono zagadnieniom chrześcijańsko-żydowskim [1]. Autor podkreśla oczywisty fakt, że właśnie Żydzi byli pierwszymi wyznawcami Chrystusa, dając początek istnieniu Kościoła.

Ks. Moody w tymże roczniku, w artykule *Dreyfuss i sprawy dalsze* [2], zwraca uwagę, że jeszcze w ubiegłym stuleciu i na początku obecnego francuski antysemityzm znajdował silne poparcie wśród katolików, m. in. także w pismach: „La Croix", „Univers", „Revue de Monde Catholique".

Prześladowania hitlerowskie, dotykając i chrześcijan i Żydów, przypomniały jednym i drugim, że tego samego wyznają Boga i pomimo

---

[1] Charles Journet, *The Misterious Destinies of Israel* „Bridge" 2, s. 35 i n. Rocznik ten został omówiony w nr 39 „Znaku".

[2] Joseph Moody, *Dreyfuss and After*, „Bridge" 2, s. 160 i n.

wszelkich różnic wyznaniowych łączy ich wspólna więź. Zarysowały się perspektywy radykalnego zerwania z antysemityzmem w Kościele oraz z nastawieniem wrogim wobec chrześcijaństwa w narodzie żydowskim.

Stolica Apostolska coraz częściej zwracała uwagę, że wobec narodu żydowskiego wyznawcy Chrystusa Pana winni okazać szczególnie otwarte serce. Jeszcze przed wybuchem drugiej wojny światowej episkopat niemiecki, idąc po linii tych dyrektyw, ostro protestował przeciw prześladowaniu Żydów w hitlerowskich Niemczech. Kiedy Gestapo wypędziło naczelnego rabina Monachium, kardynał Faulhaber osobiście dopomógł mu ratować sakralne przedmioty z synagogi, która została wkrótce zburzona. Od początku wojny na skutek działalności Stowarzyszenia św. Rafała w Rzymie około 25000 Żydów zdołało opuścić Niemcy i przedostać się do Włoch. A kiedy nastąpiła hitlerowska okupacja Rzymu, księża z tego Stowarzyszenia palili m. in. spisy Żydów we Włoszech, by uchronić ich przed zagładą.

Naród żydowski, a szczególnie czynniki kierujące jego życiem religijnym z wdzięcznością odczuły zasługi papieża i Kościoła dla obrony ich sprawy. Jeden z głównych ich przedstawicieli, rabin Morris Lazaron, wyraził wdzięczność za papieskie potępienia antysemityzmu i za dobroczynną działalność wobec Żydów, w której katoliccy biskupi i kapłani nieraz narażali swe życie, a wielu z nich zostało za to uwięzionych i zamordowanych. Rabin zapewnia, że Żydzi wraz z przyjaciółmi katolickimi modlić się będą o opiekę Bożą nad papieżem [3].

Wskutek coraz bardziej życzliwej atmosfery, która ustaliła się między chrześcijanami a Żydami, w Kościele katolickim powstała inicjatywa religijnych badań zagadnień chrześcijańsko-żydowskich, którą w Wiedniu podjęło *Opus Sancti Pauli* dzięki zabiegom ks. Jana Österreichera. Zainteresowali się nią biskupi austriaccy, a także kardynał Pacelli, późniejszy papież Pius XII, uważał ją za bardzo wskazaną. *Opus Sancti Pauli* powstało w 1936 r. W r. 1952 Ks. Österreicher przeniósł się do Stanów Zjednoczonych i dzięki poparciu miejscowego ordynariusza w Seton Hall University w Newarku założył ośrodek religijnych badań zagadnień chrześcijańsko-żydowskich. Siódmego października 1953 r. odbyła się uroczystość inauguracyjna, w której uczestniczyło około 700 osób, zarówno Żydów jak i chrześcijan, i na której również obecny był miejscowy ordynariusz oraz wielu duchownych katolickich i żydowskich.

Odczyt inauguracyjny wygłosił ks. Österreicher. Zaznaczył on, że początki Kościoła sięgają czasów, kiedy przeważał w nim element żydowski. Rzymianie uważali chrześcijan za sektę religii żydowskiej, a Julian Apostata uznał za zabobon galilejski chrześcijaństwo i cześć oddawaną Ukrzyżowanemu Żydowi. Żydowsko-chrześcijańskie tradycje w dużej

---

3 por. Beals, *The Pope and the Jews*, London 1945

mierze wpłynęły na ukształtowanie europejskiej kultury, a żydowska religia jest współczynnikiem powstania Kościoła i dlatego diecezja jerozolimska obchodzi uroczystości Abrahama, patriarchy i wyznawcy, Mojżesza, patriarchy i wyznawcy, Aarona, kapłana i wyznawcy, Dawida, króla, proroka i wyznawcy oraz Izajasza i Jeremiasza, proroków i męczenników. Z drugiej strony nie można przejść obojętnie wobec faktu, że współczesny żydowski ruch religijny wykazuje nowe, wprost rewolucyjne zainteresowanie chrystianizmem i osobą Chrystusa Pana. Jeden z czołowych jego przedstawicieli, Józef Klausner, widzi w Nim Nauczyciela moralności o tak silnym wpływie na całą ludzkość, jakiego dotąd nikt jeszcze nie posiadał. Nazwa rocznika, założonego przez ks. Österreichera, wyraża myśl, że Chrystus Pan jest pomostem (*The Bridge*), który połączy chrześcijan z wyznawcami religii żydowskiej [4]. Ukazały się już trzy numery tego periodyku w r. 1955, 1956, 1957 [5].

Pierwsze dwa roczniki zawierają szereg publikacji, dotyczących zagadnień ze Starego Testamentu, z religijnego życia żydowskiego oraz artykuły piętnujące antagonizm chrześcijańsko-żydowski i wykazujące wspólne elementy między religią chrześcijańską a żydowską.

M. in. Raissa Maritain w pierwszym artykule z pierwszego rocznika pt. *Abraham a rozwój sumienia* podkreśla świętość Abrahama, przejawiającą się w ofierze Izaaka. Szkis ks. Barnabasa Aherna pt. *Księga Exodus wczoraj a dziś* przedstawia analogię między wyjściem ludzkości z niewoli grzechu i spotkaniem ze Zbawicielem. Opat z Downside, którego nazwisko nie zostało podane, w publikacji pt. *Według św. Mateusza* podkreśla, że św. Mateusz był ewangelistą izraelskim i że w swej *Ewangelii* nawiązuje do proroctw mesjańskich. Irving i Kornelia Süssmannowie omawiają twórczość malarską żydowskiego artysty malarza, Marca Chagalla, pt. *Marc Chagall, malarz Ukrzyżowanego*. Ks. Österreicher w wnikliwym studium roztrząsa *Zagadkę Simony Weil*. Ks. Piotr Charles w artykule pt. *Starsi uczeni Syjonu* uzasadnia, iż tzw. „Protokoły Mędrców Syjonu" są kłamstwem propagandy antysemickiej. Ks. Bertram Hessler w swym rozważaniu pt. *Kohelet, Bóg ukryty* wykazuje, iż istnieje istotna łączność między Bogiem ukrytym w księdze *Eklezjastes*, a Bogiem objawionym w Ewangeliach. Ks. Ryszard Kugelmann pisze na temat określenia: *Hebrajczycy, Izraelici i Żydzi, w księgach Nowego Testamentu*, ks. Hilary Duesberg zajmuje się zagadnieniem *Kuszenia Mesjasza*, a zakonnica Maria Tadea opisuje: *Żydowski obrzęd pogrzebowy*. Ks. Edward Syna w swym szkicu pt. *Modlitwa według Abrahama Heschela* omawia żydowski pogląd na istotę modlitwy w świetle zapatrywań współczesnego teologa żydowskiego, Heschela. O antagonizmie chrześci-

---

[4] J. Österreicher, *Why Judeo-Christian Studies*, Newark 1954

[5] por. recenzję: Kazimierz Hoffmann, *The „Bridge"*, „Collectanea Theologica" 1957, III—IV, s. 711 i n.

jańsko-żydowskim w Shylocku Szekspira pisze Barry Ulanov w szkicu pt. *Sprawiedliwość Shylocka.*

Prócz tego w pierwszym roczniku znajduje się sprawozdanie ze zbrodni, jakich dopuścił się wobec narodu żydowskiego hitleryzm, oraz kilka recenzji książek.

Na początku drugiego rocznika zamieszczone zostały podziękowania za przychylne przyjęcie „Bridge'a" skierowane m. in. do kardynała Eugeniusza Tisserant, arcybiskupa Bostonu, Cushinga, oraz rabina Londynu, Becka.

Dalej m. in. omawia ks. Jan Österreicher *Społeczność w Qumran.* Charakterystykę proroków, znajdujących się w Sykstynie, oraz interpretację ich mesjańskich proroctw zamieszcza Barry Ulanov w swym opracowaniu pt. *Malarz i prorocy.* Dalej m. in. Katarzyna Sullivan analizuje modlitwę za Żydów, odmawianą w liturgii wielkopiątkowej. Na wspólnotę błogosławieństw żydowskich z duchem liturgicznym Kościoła wskazuje Maria Ruth Weber w szkicu pt. *Błogosławieństwa w żydowskim rytuale modlitewnym,* a Ryszard Schöck omawia stosunki chrześcijańsko-żydowskie w *Canterbury Tales* Chaucera. Ostatnia pozycja to rozważanie Żyda, Fryderyka Patera, o roli zwierząt w dziele stworzenia — *Zwierzęta a odwieczna miłość.*

W dziale sprawozdań i recenzji znajduje się omówienie stanowiska, jakie wobec problemu chrześcijańsko-żydowskiego zajęła konferencja ekumeniczna w Evanston, oraz recenzje książek, m. in. książki Józefa Klausnera pt. *„Idea mesjańska w Izraelu".*

Trzeci rocznik „Bridge'a" w dużej mierze poświęcony został egzegecie żydowskiemu, Marcinowi Buberowi, z okazji osiemdziesiątej rocznicy jego urodzin, a czwarty ma się zająć przejawami miłosierdzia między chrześcijanami a Żydami.

„Bridge" chce pokazać Żydom, że Kościół katolicki i chrześcijaństwo nie uważają ich za wrogów, że szczerze interesują się przejawami ich życia nie tylko religijnego, lecz także społecznego i kulturalnego; teologowie protestanccy na konferencji ekumenicznej w Evanston sformułowali to w następujący sposób: „Istnieje tylko jeden Izrael w Starym i Nowym Testamencie. Lud izraelski przed i po narodzeniu Chrystusa i Kościół Chrystusowy to dwie formy nierozerwalnej społeczności, w jakiej Kościół egzystuje na ziemi. Trzeba nam zwracać się do braci żydowskich, którzy jeszcze nie wyczuwają, że stanowią z nami jedność, oraz starać się ich poznać, zrozumieć i umiłować" [6].

Nie tylko chrześcijaństwo zbliża się do żydostwa, lecz także naród żydowski do chrześcijaństwa. Simone Weil nie została wprawdzie chrześcijanką, ale chrześcijaństwu była bardzo bliska i wzbogaciła swą

[6] Edwardd Flannery, *Hope and Despair at Evanstone,* „Bridge" 2, s. 271 i n.

twórczością chrześcijańską kulturę. Nigdy Żyd dotąd nie namalował takiego obrazu, jak Marc Chagall; w jego wizji wśród strachu i zniszczenia krzyż stoi jako moc, a Ukrzyżowany Swym wzrokiem zwiastuje litość i pokój. Przy krzyżu znajduje się Arka Przymierza, religijna świętość narodu żydowskiego. U stóp krzyża Żyd umieszcza drabinę, która staje się pomostem między Chrystusem Panem a Torą. Na innym obrazie Chagall umieszcza pod krzyżem ofiary prześladowań w Getcie, a na obrazie „Ukrzyżowany jako pomost" jednoczy się to, co przedtem było oddzielone: krzyż ze świętościami żydowskimi.

*Ks. Kazimierz Hoffmann*

# *PRZEGLĄD PRASY KATOLICKIEJ*

## PRASA KRAJOWA

Najciekawszą chyba pozycją pierwszego tegorocznego numeru „Homo Dei" jest artykuł ks. Bozowskiego *Duszpasterze akademiccy i młodzież francuska.* Artykuł — na który składają się rozmowy przeprowadzone przez autora w czasie jego niedawnego półtorarocznego pobytu we Francji — nie nadaje się do streszczenia, szkoda go zresztą okaleczać skrótami. Rozmowy te podzielone są na dwie części — rozmowy z duszpasterzami o młodzieży akademickiej i z młodzieżą o jej duszpasterzach — razem stanowią bardzo interesującą informację przede wszystkim o samej młodzieży. Bardzo ciekawa jest charakterystyka poszczególnych „fal" młodzieży („pokolenie" staje się pojęciem za mało operatywnym), przychodzących na uczelnie francuskie w okresie powojennym, następujących po sobie w krótkich odstępach czasu, niemniej bardzo od siebie różnych. Trudno nie oprzeć się pragnieniu przeprowadzenia porównań z młodzieżą polską. Pokusie tej nie oparł się zresztą i sam autor uzupełniając artykuł — wycinkowo tylko co prawda — materiałem porównawczym: rozmową z mistrzynią nowicjatu jednego z polskich zgromadzeń zakonnych, w którym przebywa sporo byłych powojennych studentek.

Drugim niewątpliwie cennym materiałem numeru jest art. ks. S. Moysy TJ *O znaczeniu chrześcijańskiego zaangażowania.* Autor przedstawia zaangażowanie w „doczesność" jako naturalną konsekwencję postawy chrześcijańskiej, płynącą zarówno z nakazu „czynienia ziemi sobie poddaną", jak z współdziałania w Odkupieniu. Wbrew dość rozpowszechnionym poglądom nie zachodzi również żadna sprzeczność między zaangażowaniem a chrześcijańskim rozwojem osobowości. Przeciwnie — zaangażowanie jest zasadniczym i organicznym środkiem tego

rozwoju. Na zarzut, że zaangażowanie bywa częstokroć bezpłodne, ponieważ nie może przezwyciężyć zła, autor odpowiada, że ryzyko jest nieuchronnie związane z wszelkim pozytywnym ludzkim działaniem. Jest ono w pewien szczególny sposób związane również z działaniem Boga, który „ryzykuje" stwarzając ludzi i aniołów wolnymi. Ewangeliczna przypowieść o talentach jest dowodem, iż Bóg żąda od ludzi i zaangażowania i związanego z nim ryzyka.

Numer 1 (21) „Więzi" przynosi dwa artykuły — J. Zabłockiego i A. Morawskiej — poświęcone bardzo interesującemu zagadnieniu kryzysu demokracji, czy raczej form realizowania demokracji wykształconych w ustroju parlamentarnym, a coraz mniej odpowiednich w warunkach narastania i komplikowania się problematyki rządzenia. W numerze tym trzeba również odnotować bardzo dobre — pisane w duchu „pascalowskim" — *Notatki o pewności* J. Prokopa i opracowane przez ks. J. Tischnera omówienie wyników interesującej ankiety *Zagadnienie istnienia Boga w świadomości współczesnego katolika*, przeprowadzonej w jednym z powiatów miast województwa krakowskiego.

Numer 2 (22) „Więzi" otwiera artykuł redakcyjny *O prąd społecznego zaangażowania*. Zespół „Więzi" — z perspektywy dwóch lat, jakie upłynęły od ukazania się pisma — poszukuje w tym artykule odpowiedzi na pytanie: czy rozwój rzeczywistości polskiej potwierdza nadal potrzebę postawy zaangażowanej — i w rozwiązywaniu jakich problemów życia narodowego powinno się ono obecnie wyrażać. Interesujący, chociaż jak wszystkie prace tego autora niewątpliwie dyskusyjny, jest artykuł A. Grzegorczyka *Rozwój myśli europejskiej a przemiany duchowe w Kościele*. Opierając się na podziale przeprowadzonym przez Cieszkowskiego autor charakteryzuje współczesność jako przekształcanie się „epoki rozumu" w „epokę miłości". Nie „postawa racjonalistyczna", rozum dyskursywny, ale „postawa egzystencjalistyczna", poszukująca bezpośredniego kontaktu z wartościami, jest znamieniem naszych czasów. Kościół uczestniczy w tym procesie, a występujące w nim tendencje i ruchy tzw. nowoczesne właśnie przede wszystkim w „postawie egzystencjalistycznej" znajdują swe źródło. W dalszym ciągu artykułu autor przedstawia ścieranie się obu tych postaw na poszczególnych odcinkach życia Kościoła.

## PRASA ZAGRANICZNA

Grudniowy numer miesięcznika belgijskiego „La Revue Nouvelle" (podtytuł „Revue mensuelle d'intérêt général", wyd. Casterman) przy-

nosi obszerny cykl artykułów pod wspólnym tytułem „W oczekiwaniu Soboru". Artykuły te poświęcone są problematyce „soborowej", tzn. tym zagadnieniom występującym aktualnie przede wszystkim w życiu Kościoła i społeczności chrzecijańskiej, które mogą stanowić przedmiot obrad Soboru lub też istotne tło sytuacyjnę, które musi on brać pod uwagę. Pierwszy z artykułów omawia ogólnie zadania i perspektywy przyszłego Soboru na tle rysu historycznego poświęconego soborom, ich roli w życiu Kościoła, sposobie obradowania itd. Następny — jest ogólną informacją o aktualnej sytuacji Kościoła. Omawia sytuację Kościoła na tle zasadniczych problemów współczesnego świata, takich jak wielość religii, podział chrześcijaństwa, „religia" racjonalizmu, liberalizm, totalizm, postęp nauki, kwestia społeczna, problem stosunków Wschód-Zachód czy dążenia wyzwoleńcze ludów kolorowych. Załączona „geopolityka współczesnego katolicyzmu" zawiera informacje o sytuacji Kościoła i perspektywach jego rozwoju w poszczególnych częściach świata. Jeden z dalszyh artykułów porusza zagadnienie „zbiurokratyzowania" Kościoła. Najbardziej palące dezyderaty pod adresem duszpasterstwa zostały sformułowane w oparciu o odpowiedzi specjalnej ankiety, przeprowadzonej przez redakcję. Osobny artykuł porusza bieżące problemy struktury i organizacji Kościoła. Cykl zamyka omówienie aktualnych perspektyw zjednoczenia chrześcijaństwa.

W numerze styczniowym tego pisma znajdujemy między innymi dwie interesujące pozycje. G. Dumont w artykule „Kościół Wschodni i katolicyzm" rozważa perspektywy Unii ze Wschodem na tle historycznego rysu oscylujących między unią i schizmą stosunków. A. Deprit pisze o astronomii, która stała się nauką eksperymentalną, i o problemach, jakie rozwój tej nauki i postęp astronautyki przynoszą naszemu światu.

Numer lutowy „La Revue Nouvelle" zawiera na wstępie artykuł G. Philipsa, „Prozelityzm czy neutralizm?" Autor zastanawia się, w jaki sposób publiczne instytucje katolickie, takie na przykład, jak szkoły czy szpitale, powinny rozwiązywać trudny w praktyce problem dawania świadectwa swemu duchowi katolickiemu przy jednoczesnym pełnym poszanowaniu wolności religijnej osób korzystających z ich usług. Ani prozelityzm, nie liczący się z nienaruszalnym prawem wolności, ani neutralizm, który z kolei odmawia wyraźnego świadectwa, nie dają właściwej odpowiedzi. Prawidłowe rozwiązanie znajdujemy w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. W tym samym numerze zwraca również uwagę bardzo interesujący artykuł G. Mosmansa — „Kulturalna działalność Kościoła w Afryce", artykuł J. Jadot — „Misje w Kongo wobec problemów politycznych", oraz artykuł prof. A. Gillesa „Sto lat darwinizmu", krótko omawiający rozwój tego kierunku od jego powstania do chwili obecnej.

Lutowy numer „Revue de l'Action Populaire" przynosi obszerny artykuł G. Martelet „Ani integryzm, ani progresizm". Artykuł analizuje te dwie deformacje społecznego i politycznego zaangażowania chrześcijan, wskazując tajemnicę połączenia natury Boskiej i ludzkiej w Chrystusie, jako teologiczne źródło postawy prawidłowej. W numerze znajdujemy również artykuły omawiające problematykę związaną z istnieniem i działalnością Wspólnego Rynku i Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali. Dział „Życie robotnicze" przynosi omówienie rzeczywistych warunków egzystencji środowisk robotniczych pod charakterystycznym tytułem: „Czy istnieje jeszcze klasa robotnicza?", wrażenia — właściwie reportaż — księdza przebywającego i pracującego w środowisku robotniczym, oraz artykuł o reformie Związków Zawodowych w Stanach Zjednoczonych.

Niewątpliwą niespodziankę sprawiło „Esprit" poświęcając całą zasadniczą część styczniowego numeru muzyce nowoczesnej i dając tym świadectwo roli, jaką odgrywa ten trudny rodzaj muzyki, i zainteresowaniom, jakie budzi. Po historycznym artykule H. Davensona, „Półwiecze", znajdujemy szereg materiałów problemowych, od bardziej ogólnych, poprzez takie, jak „Zachodnia muzyka powebernowska", do tak specjalnych, jak „Orkiestra i przestrzeń dźwiękowa" G. Amy. Osobne artykuły poświęcone są muzyce algorytmicznej, elektronowej i konkretnej. Całość materiału zamyka esej znanego literata M. Butora, „Muzyka, sztuka realistyczna". Sylwetki „prekursorów", krótka bibliografia, dyskografia muzyki nowoczesnej i mały słownik muzyki eksperymentalnej i elektronowej uzupełniają tę pożyteczną encyklopedię.

*J. A. E.*

Résumé



La pensée catholique peut s'accorder avec plusieurs (nous ne disons pas tous) systèmes. En ce sens on peut parler d'idéologies catholiques. Laquelle répond le mieux au exigences contemporaines?

De nos jours le monde progresse à un rythme accéléré. Le voir et l'admettre c'est être de son temps. Ce dynamisme n'est pas étranger au catholicisme. En vérité il est prescrit aux hommes par Dieu de dominer la terre et se la soumettre. Cela se rapporte aussi bien à l'effort intellectuel qui ne cesse d'apporter des solutions toujours neuves et en même temps pleines d'actualité.

Un autre trait, caractéristique de notre époque, c'est le primat de la raison. Celle-ci veut confronter les idées avec les données experimentales et celles de la pensée critique. Mais cela demande une attitude d'accueil tenant compte sans cesse de nouveaux facteurs. Cependant notre connaissance du monde ne dépassera pas alors le domaine de la probabilité. Pour que notre image du monde soit complète et définitive il faudrait embrasser tous les phènomenes y ayant cours.

Il y a encore les données que nous ne pouvons vérifier directement par nous même. On doit en ce cas rechercher si l'informateur est digne de foi. C'est se conformer simplement aux exigences de la pensée critique. Le catholicisme suit cette règle lorsqu'il vérifie le bien fondé des données fournies par la Bible. On a recours alors à la critique historique et philologique des textes.

Le problème de l'existence de Dieu reçoit sa réponse par voie empirique. On commence par les données experimentales. C'est l'application de la loi du progrès scientifique à savoir que nos affirmations touchant le réel doivent être soumises au contrôle; dans la mesure où elles y resistent elles atteignent un degré plus élevé de probabilité. Ceci ne s'oppose pas à la définition dogmatique du Concile de Vatican relative à la possibilité de connaître l'existence de Dieu car le Concile se limite à affirmer qu'une telle connaissance reste possible et non pas qu'elle ait été ou doit être de fait atteinte.

Quant aux rapports de l'individu et de la société on est de plus en plus conscient du droit de l'individu à suivre son propre entendement sans avoir à s'astreindre aux archétypes, souvent irrationnels, de l'agir et de la pensée. On a droit à sa personnalité propre, à „rester soi", affirmation dont on retrouverait les sources dans les Évangiles.

Enfin, il faut tenir compte de la recherche de l'authentique car elle marque profondement les contemporains. D'où le rejet du pathos. Le fait de recourir volontiers au genre grotesque pour exprimer des vérités les plus sublimes acquiert ici valeur de symbole. L'esprit moderne se sent plus à son aise dans cette atmosphère du badinage, du grotesque et de l'ironie que dans celle d'une gravité pompeuse. C'est la bouffonnerie d'arlequin. Ce genre n'est pas étranger à la pensée catholique à preuve les écrits de Chesterton et de Marshall.

**Tadeusz Żychiewicz:** Problèmes actuels de famille en Pologne . 420

Les données fournies par l'Annuaire Statistique montrent qu'en moyenne le salaire de fonds d'un travailleur ne peut assurer qu'imparfaitement les besoins de sa famille. Force est donc aux femmes de recourir au travail salarié avec toutes les conséquences que cela entraine pour la vie familiale (entre autres bien souvent l'impossibilité de s'occuper comme il faut des enfants). On a aussi, dans une large mesure, recours aux gagne-pain secondaires avec cet effet que la journée de travail s'en trouve prolongée sans parler de ce que les liens de famille se relâchent et la tentation est grande des gains faciles donc pas toujours licites.

Un autre facteur, non moins essentiel, est la question des logements. Les chiffres témoignent d'une disproportion criante entre le nombre des mariages contractés et les possibilités concrètes de trouver un domicile. On consacrera les années les plus proches à réduire dans la mesure du possible les dimensions de cette crise mais c'est dire combien s'en trouve affectée, et pour longtemps encore, la vie des jeunes ménages.

Il faut donc, de toute nécessité, régler de façon satisfaisante les obligations mutuelles des jeunes conjoints — la femme, en effet, dans la situation donnée est souvent surchargée au delà de ses forces. En particulier un travail lucratif doit être, pour elle, non la résultante d'une nécessité économique mais découler de ses dispositions réelles, ce qui évidemment pose la question d'amélioration en général des conditions économiques.

Si l'on veut sauvegarder les valeurs les plus fondamentales de la personne il faut absolument tenir à préciser la position catholique envers le problème grave de la surpopulation.

Ce problème ne se pose pas encore en Pologne dans toute son acuité, car, en principe la densité de la population est beaucoup moindre que dans le restant de l'Europe

et le chiffre global des habitants occupant les territoires délimités par les frontières actuelles du pays est moins élevé que le nombre correspondant d'avant la dernière guerre. Cependant, si l'on regarde l'avenir (aussi bien dans la perspective mondiale que locale) la situation peut devenir catastrophique surtout en tenant compte des réserves et possibilités très restreintes dont dispose le pays. Dès maintenant, du reste, on constate individuellement les entraves que cela apporte dans le plein épanouissement de la personnalité. Tout cela demande des recherches poussées concernant les méthodes, licites du point de vue catholique, de la régulation des naissances.

En regardant du côté de la famille on constate que le type ancien — „patriarcal" — est en voie de disparition, on voit par contre apparaitre un type nouveau, non plus la petite cellule sociale renfermée sur soi, mais tourné-au-dehors. Cela demande évidemment une toute autre méthode éducative. En premier lieu on doit souligner ici la force de l'exemple. Les injonctions et défenses deviennent par elles-mêmes impuissantes car ce qui compte c'est concrètement la façon d'agir habituelle des parents. Leur autorité, pour être effective, doit s'imposer aux enfants et non pas découler comme automatiquement du simple fait de parentage physique. Malgré les modifications que subit actuellement la famille, sa structure essentielle reste presque toujours sauve, là où les parents ont sû réellement gagner la confiance et le respect des enfants. Au contraire, dès que ces qualités disparaissent, la famille s'effrite inéluctablement. Dans l'écrasante majorité des cas c'est la faute des parents, comme le montrent aussi les statistiques des tribunaux correctionnels.

Le clergé devrait s'attacher dans une mesure plus large que ce n'est le cas à saisir les facteurs tellement complexes dont on doit tenir compte pour voir bien en face la situation de fait actuelle de la famille en Pologne. Ces composantes il faut les analyser objectivement et sans parti pris; l'enjeu c'est la sauvegarde des valeurs familiales essentielles et non pas telle ou telle forme structurelle transitoire. On doit pareillement reconnaitre la condition si pénible de la femme dans le monde contemporain; souvent elle n'est pas en mesure de répondre adéquatement à son double devoir de mère et d'épouse, sans parler des obligations que lui imposent les présentes conjonctures économiques et sociales. La femme a droit à exercer une profession indépendante, à prendre ses loisirs en dehors du cercle de sa famille. Une planification des naissances, mentionnée plus haut, est un élément non moins important dans l'ensemble des faits.

**Abbé Stanisław Kluz:** Dialogues avec les jeunes . . . . . . **436**

**Abbé Stanisław Góra:** La recontre avec Teilhard de Chardin (quel-

Il faut reconnaître que „Le Phénomène humain" produit une vive impression sur le lecteur en joignant une grande science d'un naturaliste à une haute inspiration religieuse d'un mystique.

Comme tentative originale d'appropriation radicale à la pensée chrétienne de l'évolutionnisme moderne, il mérite l'attention des philosophes et théologiens catholiques. C'est un grand dommage qu'en érigeant presque en dogme une simple hypothèse biologique, Teilhard de Chardin l'a enveloppée dans une métaphysique, du point de vue scholastique, parfois naïve, parfois équivoque ou même erronée.

Tout d'abord, Teilhard de Chardin n'a pas réussi à réaliser sa promesse d'exposer le problème de l'évolution sans métaphysique et sans théologie, purement sur le plan scientifique expérimental. Il a éliminé, il est vrai, la rigoureuse terminologie de la Scholastique, mais malheureusement il a introduit à sa place une philosophie vague et imprécise dans laquelle s'entrecroisent des idées de Bergson, de Spencer, de Pascal, de Blondl, d'une sorte d'existentialisme.

Par conséquent, sa tentative d'intérioriser la matière et d'imaginer une énergétique de l'esprit (énergie radiale, énergie tangentielle) a dû aboutir à un échec. Des expressions „La matière est biface", „Il y a le Dedans et le Dehors des choses" ne sont qu'une métaphore, belle sans doute, mais sans rigueur. Au fond, elles ne signifient qu'une sorte de panpsychisme ou d'hylozoïsme. Dans l'hypothèse du panpsychisme il semble plus facile d'admettre l'idée d'une génération spontanée, mais il est d'autant plus difficile de la concilier avec les expériments scientifiques de Pasteur.

Si toutefois quelque psyché rudimentaire devait exister formellement jusque dans les atomes, comme le prétend Teilhard de Chardin, il faudrait dire alors que tous les changements qui ont dû se produire dans la matière en évolution furent simplement des changements de degré et pas du tout d'état ou de nature.

Cette difficulté vise en particulier l'apparition de la Réflexion humaine. L'homme nous dit-on, est entré, dans le monde, sans bruit, car par sa complexité organisée il n'a pas révolutionné le règne animal. Dès lors l'on ne voit pas, comment dans cette complexité presque inchangée ait pu apparaître la Réflexion dont on parle qu'elle sépare l'animal de l'homme d'un fossé ou d'un seuil infranchissable. Cela paraît contredire la loi invoquée de la stricte corrélation entre complexité et conscience. Car à un changement de degré seulement dans la complexité corporelle a correspondu un changement de nature dans la conscience du premier Homo Sapiens, c'est-

-à-dire le jaillissement de la Pensée. C'est pourquoi la formule „La conscience est l'effet spécifique de la complexité" semble ou bien matérialiser la Réflexion humaine ou au contraire spiritualiser tous les psychismes inférieurs appartenants aux bêtes et aux plantes, à la manière peut-être des systèmes orientaux admettants la métempsycose.

Il y a aussi, me semble-t-il, dans le livre une certaine contradiction entre le finalisme et le mécanisme, si l'évolution est d'une part dirigée par quelqu'un et d'autre part assujettie aux tâtonnements sans fin.

Teilhard de Chardin a cru devoir „biologiser" la métaphysique pour mieux comprendre l'évolution. Mais au point de vue scholastique une biologisation des premiers principes risque de mettre en péril les fondements de la religion et de la morale. La Christogenèse elle-même, si admirablement présentée par Teilhard de Chardin passerait alors assez vite pour un rêve saisissant mais irréel.



Ludwik Dembiński, dans son article „Nationalisme ou progrès social" (ZNAK nr 65) écrit ces lignes: „Le prestige national n'a plus de poids en politique; tacitement on se tient au principe que bonne est toute politique assurant l'essor économique du pays et le bien-être matériel de ses habitants, mauvaise celle qui va à l'encontre de ces intérêts." (ibid. p. 1479). Il est à craindre cependant que ce principe mis en pratique donnerait lieu à une telle opposition, que précisément en souffrirait avant tout cet essor lui-même. L'idée de nation est, selon l'auteur, le produit de la Révolution française. Il oublie que celle-ci n'avait aucun égard aux diverses manifestations de la vie sociale échappant par nature à toute tentative de codification. Elle apparait, au contraire, avec la naissance de l'état moderne, fruit en même temps du progrès, de la pensée et information historiques. La féodalité était étrangère à l'idée même de la nation, celle-ci ne pouvait, non plus, dominer dans le monde médiéval. Mais lorsque a vécu le morcellement féodal, lorsque la chretienté (qui résolvait tout patriotisme en une unité supérieure) ne fut plus qu'un souvenir, le nationalisme pouvait se faire jour. Mais pour que se concrétise l'idée de la nation on devait prendre conscience du processus historique. La patrie n'est pas une notion historique. Le pays comme tel ne change pas, il est le même aujourd' hui comme il y a mille ans. La nation par contre est un organisme vivant soumis à la loi de l'évolution. Lorsque l'esprit scientifique prévalut dans la linguistique et les sciences naturelles il ne pouvait omettre aussi le domaine de la sociologie. D'où la valeur „nation," apparaissant dans

les premières décades du XIXe siècle. Ce processus historique ne peut être arrêté. Mais cela ne veut pas dire que la nation doit nécéssairement se muer en une idole excluant tout patriotisme local ainsi que toute solidarité supranationale. Si cela eût lieu en Allemagne hitlérienne on doit cependant reconnaître que les adeptes de cette doctrine ignoraient ce qu'est l'amour de la nation, leur chef trouvait que la nation doit disparaitre si elle arrive à perdre la guerre. Tout cela parce que ces gens s'attachèrent à une abstraction et ils étaient prêts à lui sacrifier la nation en chair et en os. Ils prônaient de même la discipline militaire mais c'était une notion abstraite et non pas la chose en elle même. Car autrement ils ne la déprécieraient pas constamment ainsi qu'ils ont de fait agi, en en tirant des conséquences contraires à toute humanité. Au contraire, ils se sont cantonnés dans l'abstraction pour l'asséoir au dessus de toute notion morale.. C'était une dénaturation de la pensée abstraite, jointe à la mentalité de caporal. Cela fut fatal à l'idée même de la nation dont ne peut se passer l'homme contemporain, car parmi les notions morales abstraites elle représente quelque chose de réel. Tout idéal est notion, mais la patrie ne peut se définir, on ne peut que la nommer.



CHRONIQUE



La culture des masses, ou le problème des „navets" et son retentissement, est aujourd'hui matière à débats, aussi bien en Pologne qu'à l'Occident. Il s'agit principalement des nouvelles techniques de diffusion: la radio, le cinéma et la télévision. Edmund Carpenter, professeur à l'Université de Toronto, y consacre, entre autres, une étude („Cross Currents", 1957). Il y compare la traditionnelle culture du livre avec ces „communications" nouvelles et polyvalentes: celles mentionnées plus haut auxquelles on ajoutera les publications et la presse. On peut résumer comme suit ses considérations:

1. La culture contemporaine, à la différence du passée, se développe en plusieurs directions et embrasse des domaines multiples.

2. Il en résulte que les instruments d'information générale doivent être aussi riches et variés que possible. Les diverses techniques de diffusion ont chacune leur langage propre, s'agit-il de la vie émotive, des valeurs intellectuelles ou spirituelles, et sous ce rapport elles sont irremplaçables.

3. En tant qu'instruments nouveaux, servant à établir des relations entre les hommes, la presse, la télévision, le

film et la radio concurrencent à l'heure actuelle très sérieusement le monopole du livre. Ce qui ne veut pas dire que ce dernier ait joué son rôle. A bien des égards on ne pourra s'en passer comme d'ailleurs des techniques envisagées plus haut.

4. Des modifications profondes affectent la culture contemporaine, y compris toutes les façons qu'ont les hommes de communiquer entre eux. Il n'y a pas là seulement simple progrès technique, compris de manière simpliste, mais des facteurs bien plus profonds, philosophiques et psychologiques.



## Wyjaśnienie

W związku z zapytaniami wyjaśniamy, że przekład poetycki *Pieśni nad Pieśniami* J. A. Ihnatowicza, zamieszczony w numerze 68/69 „Znaku" nie może być uważany za całkowicie wierną filologicznie wersję polską tej części Starego Testamentu.

TREŚĆ ZESZYTU



**ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE**

Cena zł 12,—

